

من مجموعة الحواشي البهيه • على شرح العقائد النسفيه

﴿ المشتمل على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني ﴾

وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي على الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبعض أفاضل المحققين

﴿ جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها ﴾

﴿ قد اعتنى بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصح ما طبع ﴾

﴿ تنبيه ﴾

ليعلم أن الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح فحاشية ملا أحمد فمنهواته عنها مفصولا بين كل منها بجدول ووضعنا في الهامش حاشية الخيالي ملاحظين في كل صحيفة موافقة البحث. وبعد اتمام ما ذكر تأتي حاشية عبد الحكيم وبهامشها جامع التقارير

﴿ تنبيه ﴾

ويأتي في الجزء الثاني حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحمد والخيالي والشارح مع منهواته عليها وكذا حاشية العصام مع حاشيتي ولي الدين والكنوي عليها وكذا حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

ناشر

عبد الكريم

مكتبة اسلاميه ميزان ماركيت كوئته

١٣٩٧ هـ

﴿ تخيالي ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

أما بعد الحمد لمستأهله * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موضحي سبله * فدونك أيها السارى هذا النبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المكامن الخفيه * من شرح العقائد النسفية * أمليته أوان الدعه * والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكا فيه جادة الايجاز * من غير تعمية وإلغاز * وحين ماحمت حول لجينه * ورمت تزيين شينه وسينه * ألجأته الى خزانة من لامثل له في العلى * وله المثل الاعلى * الصاحب الأعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فج عميق * ويستقبله وجوها لا مالا من كل بلد سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولى الأيادي والنعم * ومربي أهل الفضل والحكم * آخذ أيدي العلماء والعلوم * ورافع ألوية الشرع المرسوم * حائز المآثر والمفاخر * وحاوي الرئاسات الاول بالاواخر * أول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان

لولم يدل الوهم صيت جلاله
ماخيل طيف خيال سامي حاله
ناطورة الديوان آصف عصره
وهو العزيز الفرد في إقباله
محمود أهل الفضل طرا كاسمه
وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله في الأوج بدر كامل
بحر محيط زاخر بنواله
في كل علم عالم متبحر
في فن حلم عالم بجباله
سحبان حي في فصاحة لفظه
معن بليغ البحل في إفضاله
الصائب الافكار في تدبيره
الثاقب الآراء في أقواله
للناس يبذل لبس يمسك لفظه
فكأنما ألفاظه من ماله
تتزاحم الانوار في وجناته * فكأنه متبرقع بضاله

وهو الذي عم إنعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا (مالم) أوضح الله غرة الغرة بضيائه * ورفع علم العلم باعلائه * ولا زال مورد إفضاله ماء مدين المآرب * يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفعه الي سماك القبول * فقد سعد كوكب الامل في برج شرف الحصول * والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا *

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ شرح العقايد ﴾

الحمد لله

﴿ ملا أحمد ﴾

(قوله الحمد لله [1]) أردف التسمية بالتحميد لان الفعل [2] لا يتم ولا يعتد به شرعا

﴿ منهواته ﴾

(١) في تعلق الحمد بالذات أولا ثم بالصفة ثانيا إيماء الى الاستحقاقين أعني الاستحقاق الذاتي والاستحقاق الوصفي * والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات البحت من غير مدخلية الوصف وملاحظته * وقد يفسر الاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية * وتعقل الاستحقاق الذاتي بالمعنى الاول لايخلو عن الصعوبة (منه عفي عنه) (٢) أقول فيه نظر لانه لايدل على الارداف المذكور بل يدل على تصدير الكتاب بهما فقط وهو ظاهر عند المتأمل اللهم الا أن يقال دلالته عليه تكون بمقارنته لواحد من الكتاب والاجماع والشيوع (منه عفي عنه).

قال الشارح النحرير * عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعد ماتيمن بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال لحديثي الابتداء * ومايتوهم من تعارضهما فمدفوع إما بحمل الابتداء على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور * وذلك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولاشك ان الاستعانة بشئ لاتنافي الاستعانة بشئ آخر أو للملابسة ولايخفى أن الملابسة تتم بوقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزأ ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما

مالم يبدأ بهما [١] لما ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله [٢] فهو أبتر [٣] وكل أمر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو أجزم [٤] ومعنى بدء الشيء بالشيء وابتدائه به جعل ما يبدأ به سابقاً [٥] على غيره في كونه متعلقا للامر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في بدء القراءة باسم الله فان أول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله * أو جعله سابقا على الامر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في أركب وأرتحل باسم الله فان اسم الله سابق على الركوب والارتحال * ولهذا توهم التعارض بين ظاهري الحديثين اذ العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر [٦] * وأجيب عنه بوجوه [٧] أحسنها [٨] حمل الابتداء على الابتداء العرفي الممتد من حين الاخذ فى التصنيف مثلا الى الشروع في البحث * وأجاب الفاضل المحشي بحمل الباء على الاستعانة أو الملابسة فان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية [٩] ويذكر قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزءاً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما [١٠] تم كلامه * ورد بوجوه

---

(١) ولو قيل ان الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان الباء والاسم ليس شيء منهما من أسماء الله تعالى * قلنا ان لفظ اسم مضاف الى الله ويراد به اسمه فذكر اسمه ههنا لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقاً ليدل على ان التبرك بجميع أسمائه وللابتهم اختصاصه باسم دون اسم وأما الباء فهو وسيلة الى ذكره فكأنها من تتمته * منه سلمه الله تعالى (٢) الاضافة بيانية أو لامية (منه رحمه الله) (٣) والمراد بالابتر ما لا عقب له أي منقطع النسل كما ذكره بعض الافاضل * وقيل معناه ما لا نتيجة له * وأما في العرف فهو عبارة عما هو خارج عن حيز الانتفاع وهو مستلزم لما لا نتيجة له أي ما لم يكن له شائبة التمامية وهو المراد بالاجزم وفي بعض النسخ اقطع أي ناقص أي ما كان له شائبة من التمامية فيكون حينئذ معنى حديثي الابتداء كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لا عقب له ولا نتيجة له (منه) والابتر في الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير معتد به (چلبي رحمه الله) (٤) والاجزم مقطوع اليدين من الجزم وهو القطع لا من الجذام وهو الداء المعروف (چلبي رحمه الله) (٥) هذا اذا كان متعديا بالباء وأما اذا كان متعديا بنفسه كما فى قوله تعالى (بدأنا أول خلق نعيده) الآية فمعناه الانشاء والخلق (منه عفى عنه) (٦) اذ الابتداء الحقيقي المتبادر عند الاطلاق لا يتصور لكل واحد من الشيئين اللذين بينهما ترتب زماني (منه سلمه الله تعالى) (٧) ومن جملتها ان يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشيئين معا بالبال * وفيه ان احضار الشيئين معا لا يتصور الا لواحد بعد واحد للمتجردين عن جلباب البدن بالمرة * وكون أحدهما بالذات والآخر بالتبع ينافي التسوية بينهما والحديث الوارد فيهما انما هو على نمط واحد بلا تفاوت أصلا كما يقتضيه الحديث * وأيضاً ان التبرك يقتضي ان يكون عن قلب حاضر وتوجه تام (منه) (٧) (قوله بوجوه) منها حمل الابتداء بأحدهما على الحقيقي وبالآخر على الاضافي * والمراد بالحقيقي منهما ما أفاده قدس سره في حواشي المطول في معنى القصر الحقيقي والاضافي فليرجع اليه (منه) (٨) وجه الاحسنية ان هذا الجواب يوافق العرف) (٩) قد يقال إن قصد التيمن والتبرك بشيء مستدع خروجه عن المتيمن تأمل وأيضاً إن التبرك باسم الله يأبى من أن يجعل من جملة أجزاء التصنيف (منه) (١٠) (قوله آن الابتداء الخ) بالتأويل بأن يجعل الآنان المتلاقيان في حكم آن واحد (منه)

المتوحد بجلال ذاته ،

الاول [1] ان باء الملابسة تستدعي تلبس فاعل الفعل الذي في حيزه أو مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل ومن المكشوف البين ان ذلك يأبى وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية * والثاني ان كل واحد من التسمية والتحميد أمر زماني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زمانا فلا يتصور ان يكون آن الابتداء آن التلبس بهما من غير أن يجعل الابتداء أمراً عرفيا وحينئذ [2] فالجواب هذا لاذاك * على ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ماهو أدل على المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله في إتمام [3] التصنيف * والثالث ان الابتداء على [4] وجه الجزئية لايتصور في أكثر الصور كالذبح والاكل ولا يعد كل البعد [5] ان يجاب عنه بحمل الابتداء على الحقيقي [6] بناء على ان الابتداء باسم الذات المنبئ عن الصفات الكمالية محقق للابتداء بالتحميد أيضا حقيقة اذ هو في التحقيق اظهار الصفات الكمالية ولا شك ان التغاير الاعتباري كاف في ورود حديثي الابتداء والعمل بهما * ومما ينبغي أن يعلم أنه لابد أن نخصص [7] الكلية المستفادة من الحديث لئلا يتسلسل فليتأمل [8] (قوله بجلال [9] ذاته) اى عظمته يقال جل فلان اذا عظم قدره

(١) وقيل أيضاً حمل الباء على الاستعانة بعيد عن مقام الادب وأيضاً إن الملابسة تفيد كون الاسم مصاحباً وملابساً في تمام التصنيف بخلاف الاستعانة إذ الآلة من حيث هي لاتفيد الدوام وفيه بحث (منه)

(١) والتلبس بالشئ فرع وجوده فالتلبس بهما في آن فرع وجودهما في ذلك الآن (منه) (٢) أي اذا كان الفعل لازما فباء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن الفاعل حال تلبسه بمجرورها نحو خرج زيد بعشيرته أي متلبساً بقبيلته واذا كان متعديا يستدعي تعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرور نحو اشتريت الفرس بسرجه أي متلبسا بسرجه فتقتضي باء الملابسة التغاير وصحة الانفكاك من المفعول والمجرور وأيضاً على تقدير وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية لايكون فائدة لايرادها أما اذا قال أحد اشتريت الفرس بسرجه كان لايرادها فائدة واضحة وهى تلبس الفرس بالسرج وصحة انفكاكه عنه حين وقوع الشراء له وأما اذا قال اشتريت الفرس برأسه فلا فائدة لايرادها كما لايخفى (٣) قوله في اتمام التصنيف وذلك لان الامر وان كان كذلك بحسب الحقيقة لكنه خلاف العرف لان من أتى بالتسمية لايقال له حامد عرفا (منه)

(٤) وقد يقال ان الاخذ بطريق الجزئية ينافي ما اتفق عليه في ترجيح حمل الباء على الملابسة على الحمل على الاستعانة من أن الاول يفيد مصاحبة الاسم في تمام التأليف دون الثاني (منه) (٥) وجه البعد أنه وان كان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه مخالف للعرف واللغة لان من أتي بالتسمية لايقال له حامد عرفا وفيه نظر لان الحمد العرفي على ماذكره في شرح المطالع يتحقق في ضمن التسمية جلي على التلويح (٦) وأنت خبير بان الابتداء الحقيقي لايتصور بالتسمية وحدها بل ولا بالحرف الاول منها أيضاً كما لايتصور بهما معا كما أشرنا اليه في الحاشية السابقة (منه) (٧) بأن يراد بالامر مالايحظ بالذات ويقصد بالابتداء ولايجعل وسيلة الى ابتداء أمر آخر (منه) (٨) يحتمل أن يكون اشارة الى أنه لاحاجة الى تخصيص الكلية لان الابتداء بها للتبرك والتسمية متبركة بنفسها مثل كون الضوء مضيئاً بنفسه (٩) متعلق بالتوحد ولا بعد في أن يتعلق بالحمد بأن يكون محمودا عليه أو به وان كان أبعد منه ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لايخفى (منه)

قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر أن الباء صلة المتوحد يقال توحد برأيه أى تفرد واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجليلة على نهج حصول الصورة * ويحتمل أن تكون للملابسة فحينئذ صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين أي صار حجراً بلا عمل ومدخل من الغير * ومنه التكون والتولد وإما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملابسة جلال الذات

(ولعل)

وكمال صفاته * المتقدس في نعوت الجبروت

ولعل التفسير بالتنزه عن سمات النقصان والصفات السلبية بناء على انه غاية العظمة * ومعنى التوحد التفرد والامتياز وعدم شركة الغير له في صفة الجلال * وقد يقال التفرد بالجلال المضاف الى ذاته تعالى ليس بكمال اذ كل شخص ينفرد بصفته المختصة به ولا تجاوز غيره لامتناع قيام الصفة (١) الواحدة بالشخص المحلين * وقد يجاب عنه بان الاضافة لقصد التعظيم (٢) دون التخصيص (٣) كما يقتضيه المقام * والقول ان قوله بجلال ذاته على نهج حصول الصورة ليس على ماينبغي (٤) كما لايخفى (٥) (قوله وكمال صفاته (٦) الظاهر انه أراد بالصفات الصفات الثبوتية (٧) كالعلم والقدرة وبكمالها دوامها وثباتها وعدم تناهيها ومن المكشوف البين ان صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمالات فيكون منفردا بذلك الكمال (٨) كما انه متفرد بنفس الصفات (٩) (قوله المتقدس في نعوت الجبروت) التقدس التنزه والجبروت مبالغة في الجبر

(١) (قوله رحمه الله لامتناع قيام الصفة) اذ لو قامت بالمحلين يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي لما تقرر في موضعه ان المحل المعين علة تامة لما تحل فيه (نظم الفرائد) * الفرق بين العظمة والجلال والكبرياء على مافهم من كلام الغزالي في شرح أسماء الله أن الكبرياء يرجع الى كمال الذات والجلال الى كمال الصفات والعظمة الى كمال الذات والصفات جميعاً (٢) أي تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله (منه) (في حق المسجد الحرام وفي حق ناقة صالح عليه السلام) (٣) قوله دون التخصيص رداً على كل من قال بالمشاركة في الذات والتمايز انما هو باعتبار الصفات من أرباب الحال ومن قدماء المتكلمين (منه) (٤) أما لفظاً فلانه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * وأما معنى فلان المراد من الذات في قوله الذات الجليلة إما الماهية الكلية أو الشخصية وعلى أي حال لايفيد التمدح اذ بعض الاشياء متفرد بماهية كلية كالشمس وكل متفرد بذاته الشخصية (منه) (٤) اذ على ذلك التقدير يكون المعنى المتفرد بذاته الجليلة أي لايكون ذاته الجليلة أمراً مشتركا بين الكثيرين فلا يكون كمالا أيضاً * الا أن يقال ان الذات هنا بمعنى الحقيقة لابمعنى الهوية فلامرية في كونه كمالا (منه) (٤) لانه يوهم تشبيه جلال الذات بحصول صورة الشيء وان لم يكن في الحقيقة تشبيه الا في العبارة لان المراد من قوله على نهج حصول الصورة تشبيه العبارة بالعبارة في كونهما من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لاتشبيه جلال الذات بحصول الصورة في المعنى تأمل (الكاتب عفي عنه) (٤) لان المراد بذاته تعالى اما الماهية الشخصية أو النوعية وعلى التقديرين لا يكون كمالا (منه) (٥) وجه عدم الخفاء من وجهين * أحدهما العدول عن ظاهر العبارة والثاني انه يتوهم من ذلك تفرد الله تعالى في الذات الجليلة دون الصفات الجليلة وهو خلاف الظاهر (منه) (٦) اسناد التفرد الى كمال الصفات دون أنفسها لايخلو عن الاشعار بالاشتراك المعنوي كما هو المشهور * ويحتمل أن يراد بكمال الصفات كمالها في أنفسها اذ لم يشاركه غيره في نفس الصفات الا بحسب الاشتراك اللفظي كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق (منه) (٧) ويقال لها الصفات الحقيقية كما يتبادر عند الاطلاق في المتنهم ويؤيده اضافة الكمال اليها (منه) (٨) فكان الاشتراك بين علم الله وبين علم المخلوق وكذا في سائر الصفات الثبوتية لفظياً كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق تأمل (منه)
(٩) لان نفس الصفات قديم في الواجب وحادث في الممكنات (منه)

عن شوائب النقص وسماته * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته *

وهو القهر[١] كما أن الملكوت مبالغة في الملك، هذا ان حمل على المعنى المصدري والا[٢] فمحمول على الصفات الفعلية على مايستدعيه حمل الصفات على الصفات الثبوتية والجلال على السلبية ، ونعوت الجبروت هي الخلق والايجاد والترزيق وغيرذلك من الصفات الفعلية ويحتمل أن تكون من قبيل اضافة صفات الذات الى وصفها لسكمالها في تلك الصفة فكأنها نفس الجبروت فاضيف ماطا اليها قصدا للمبالغة[٣] ويحتمل أن تكون بيانية وفيه مبالغة أيضا كما لايخفى (قوله عن شوائب النقص الخ) الشوب الخلط والسمة[٤] العلامة (قوله والصلاة الخ) لما كان لنبينا[٥] عليه الصلاة والسلام بهدايته لنا الى سواء الصراط منن لايمكن احصاؤها كما ان لله تعالى نعما لايتصور استقصاؤها قرن التصلية عليه عليه السلام بالتحميد امتثالا لامره[٦] وقضاء لبعض حقوقه (قوله المؤيد[٧] بساطع[٨] حججه الخ) الساطع الجلي يقال سطع الصبح اذا ارتفع ، أراد بالاول[٩] آيات القرآن وبالثاني ماعداها من بواقي[١٠] المعجزات أو بالعكس ويحتمل عطف التفسير والمراد بالحجج أدلة النبوة دون الالوهية[١١] فالمناسب حينئذ كون الضمير للنبي عليه السلام كما ذكره الفاضل المحشي أو الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد[١٢] ان آية

(قوله بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالي ليفيد أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء ويجوز أن يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب

(١). وقيل من الجبر بمعنى الاصلاح أي المصلح لامور الخلائق * وقيل من الجبر بمعني الاكراه أى المجبر خلقه وحاملهم على مايريده فرجعه بالمعنيين الى صفة فعلية * وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنه بمعني انتفت عنه صفات النقص وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا * وعلى كل من التقادير فاضافة النعوت الى الجبروت بيانية كما ذكره في أصل الحاشية * والاحسن أن يراد من الجبروت العظمة ومن النعوت جميع الصفات السلبية والثبوتية المقابلة لها حتي يكون اثبات التقدس في جميع الصفات غير مختص بالفعلية إن كان له وجه كما لايخفى (منه) (٢) أى ان لم يحمل على المعنى المصدري فنعوت الجبروت محمولة على الفعلية ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لايخفى (منه) (٣) حيث أضاف الجمع الي المفرد (منه) (٤) ففيه مبالغة لان العلامة أعم من الخلط فنفي العام بعد نفي الخاص من باب الترقي (منه) (٥) النبي انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام والرسول كذلك أيضاً أو أخص منه وهو انسان يكون له كتاب ووجه اختياره على الرسول على تقدير كونه أخص منه فلدلالته على انه عليه السلام يستحق الصلاة والسلام بمرتبة النبوة ويعلم منه استحقاقه بمرتبة الرسالة بالطريق الاولى أو للاشارة الى استحقاق كل نبي لها تدبر (منه) (٦) لقوله تعالى ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (منه) (٧) انما قال المؤيد مع ان الحجج أدلة الاثبات تنبيهاً على ان نبوته ساطع جلي لايحتاج الى البيان وماذكره في صورة الحجج للتأييد دون الاثبات (منه) (٨) الباء للسببية ويحتمل الملابسة (منه) (٩) أو أراد بأحدهما البراهين العقلية وبالآخر النقلية (منه) (١٠) كانشقاق القمر وسجود الشجر (منه)
(١١) لكن بقي ان الدلالة في أمر التأييد والاثبات بالبينات والحجج فبالعكس (منه)
(١٢) لا يبعد أن يقال كون الضمير لله تعالى أولى ليفيد أن آية النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على النبوة ليست من عنده بل من عند الله البحتة بدون المدخلية منه صلى الله عليه وسلم ليفيد انها خالية عن شائبة النقص ومداخلة الوهم (منه).

(نبينا)

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحماته ﴿ وبعد ﴾ فان

نبينا عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس على ما ينبغي * وأيضا ان مجرد كون الضمير لله تعالى لايفيد مادعاه وان كان الامر كذلك في نفس الامر اذ آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أيضا حجج الله وليست من عند أنفسهم (قوله وعلى آله (١) وأصحابه) هما يستعملان استعمال المترادفين وقد يخصص الآل باهل البيت ولما كان الآل والاصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له عليه الصلاة والسلام في هدايتنا بابلاغ الشريعة وحفظها أردفهم اياه وأتبعهم فى التصلية واليه أشار بقوله هداة طريق الحق (قوله هداة طريق الحق) الاضافة تحتمل وجوها (واعلم) ان الشارح في ضمن خطبة كتابه أشار إلى (٢) مقاصد الفن على الوجه الذي ورد فيه من مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال (٣) وقد يناقش (٤) فيه بان الامور المذكورة مطردة في أوائل جميع الكتب من كل فن من العلوم الاسلامية فكيف تحقق الاشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد (٥) اختصاص به (قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما اجراء للموهوم مجرى المحقق والواو لعطف القصة (٦) على القصة والعامل فى الظرف مافهم من السياق أعني أقول، أو على تقدير أما فى نظم الكلام

(قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما أو على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف * على أنه لا منع من اجتماع الواو مع أما كما وقع في عبارة المفتاح في أواخر فن البيان

---

(١)وفى توسيطه بين النبي وآله بعلي كما هو دأب أهل السنة والجماعة رد على الشيعة فانهم منعوا منه (منه)(٢)واعلم ان فى درج أسماء الكتب في الخطبة بلا تكلف مزيد تحسين للكلام البليغ كما أدرجها الشارح فى هذه الخطبة كالهدى والتنقيح والتوضيح والتحقيق والمقاصد والتمهيد والفوائد * وكون البعض من أسامي كتب هذا الفن دون البعض غير قادح * لكن في الدرج فيما نحن فيه تأمل ولقد أعجب المحقق الرازي فى خطبة شرح المطالع حيث أتي في بيان أوصاف المنطق بذكر كتبه المعتبرة المشهورة على وجه لايحوم حوله شائبة تكلف (منه) (٣) براعة الاستهلال أن توضع اليد فوق الحاجب لطلب الهلال وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسباً للمقصود (٣) يقال برع زيد على أقرانه أى فاق (منه) (٤) هذه المناقشة انما ترد لو كان براعة الاستهلال عبارة عن جعل الديباجة مشتملة على الاشارة الى مقاصد الفن والدلالة عليها وأما اذا جعل عبارة عن جعل الابتداء مناسباً للمقصود سواء دل على مقاصد الفن أولا فلا (منه) (٥) أي من غير زيادة اختصاص الامور المذكورة بذلك الكتاب (نظم الفرائد) (٦) تحقيقه على ما أفاده قدس سره في حواشي الكشاف أن عطف القصة على القصة ليس من جملة عطف الجملة على الجملة لبطلان المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى بل من عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل أخري مسوقة لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين (منه)

(٦) والجامع أن ماسبق تمهيد للتأليف واللاحق بيان لسببيته * أى الجامع بين القصتين حتى يصح عطف احداهما على الاخرى هو ذلك * ويمكن أن يقال المناسبة المصححة للتعويض كون كل واحدة منهما للاستئناف في الجملة (منه)

مبني علم الشرائع والاحكام * وأساس قواعد عقائد الاسلام

والفاء قرينة لوجودها والواو مزيدة بعد الحذف تعويضا [١] وتزيينا (قوله مبنى علم [٢] الشرائع والاحكام الخ) اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشريعة ولا الاحكام والشرع * والشريعة ماشرعه الله لعباده [٣] أي أظهره وبينه وحاصله الطريقة المعهودة [٤] الثابتة عن النبي عليه السلام وهي تعم الاصول والفروع * والاحكام شائعة في الفروع [٥] (قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس * [٦] والعقائد المسائل التي يقصد بها نفس الاعتقاد [٧] دون العمل * والاسلام هو الدين [٨] المنسوب الى نبينا عليه الصلاة والسلام وهو الوضع الالهي السائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات * والمراد بالقواعد الكتاب والسنة لان العقائد مالم تستنبط منهما لم يعتد بها وهما [٩] يتوقفان على المسائل الكلامية اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة فالمسائل [١٠] الكلامية من حيث الاعتداد موقوفة عليهما وهما يتوقفان عليها من حيث الذات ولاشك ان الموقوف عليه من حيث الذات أشد وأقوى من الموقوف عليه من جهة الوصف [١١] ولهذا جعل علم الكلام رئيس الشرع والشريعة دون العكس * وقد تحمل القواعد على المعنى المصطلح أعني المسائل الكلية التي تصلح لكبروية الشكل الاول ويراد بها المسائل الاصولية اذ استنباط العقائد من الكتاب والسنة لعتد بها موقوف على المسائل الاصولية كما يتوقف استنباط المسائل الفرعية العملية منهما عليها

(١) وعلى هذا لا يجوز الجمع بينها وبين أما * هذا اذا كانت للاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور المتعارف وأما اذا قصد ضبط باجمال بعد التفصيل فيكون بمنزلة أن يقال وبالجملة • والواو حينئذ للعطف فيجوز الجمع بينها وبين أما • وفائدة أما تأكيد مضمون الكلام * وماوقع فى المفتاح من قوله وأما بعد فان خلاصة الاصلين من قبيل الثاني ويؤيده قوله خلاصة (٢) الظاهر أن المراد به المعنى الاضافى * ويحتمل أن يكون مراده المعنى اللقبي مثل أصول الفقه ولايبعد جعل الاضافة بيانية (منه) (٣) والشريعة فى الاصل هي الطريقة الظاهرة التي توصل الى الماء * شبه بها الدين لانه طريق يوصل الى ماهو سبب الحياة الابدية كما ان الماء سبب الحياة الفانية الدنية الدنيوية (منه)
(٤) الظاهر من الطريقة المعهودة نفس ما ورد من الرسول صلى الله عليه وسلم بعينه سواء كان من الادلة الشرعية أو الاحكام الاعتقادية أو العملية (منه) (٥) بل هي حقيقة عرفية (منه)
(٦) وقد يراد بالقواعد المسائل الاصولية الكلية وبالاساس الكتاب والسنة وبالعقائد المسائل الكلامية ويعطف الاساس على علم الشرائع (منه) (٧) وهي المسائل الكلامية (منه) (٨) (قوله هو الدين الخ) وقد يراد به مايعم الاديان كلها (منه) (٩) الكتاب والسنة يتوقفان على المسائل الكلامية لانهما يتوقفان على ثبوت الصانع وصفاته اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشريعة وثبوت الصانع وصفاته هو الكلام ينتج أن الكتاب والسنة يتوقفان على الكلام (منه)
(١٠) دفع سؤال كانه قيل يلزم من كون الكلام أساس أساس العقائد أساسية الشئ لنفسه * ودفعه ظاهر من تقريره (منه) (١١) اذ الاحتياج اليها باعتبار موضوعها كاف لكونها محتاجا اليها وأساساً وأصلا كما أن احتياجها من حيث الموضوع كاف في كونها محتاجا وفرعا له (منه)

(قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس وأساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففى هذه القرينة ترق فى المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام *.

والمسائل الاصولية متوقفة على علم الكلام لما مر آنفا وفيه [١] تردد والظاهر عدم التوقف [٢] وقد يراد [٣] بالقواعد المسائل الكلامية الكلية وبالعقائد الجزئية المندرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة ويعطف قوله وأساس الخ على علم الشرائع وفيه [٤] بعد [٥] كما لايخفى * قال الفاضل المحشي ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر جزء منه على ماهو المختار. تم كلامه * ولاخفاء في أن هذا لايفيد مدح كلام القدماء اذ ليس مباحث النظر جزأ منه [٦] فى كلامهم والكلام فى مدح الكلام بطلقا بل الانسب أن يكون في مدح كلامهم اذ المصنف منهم * وأيضاً ان المبين في هذا الجزء مايعرض [٧] للمبادي دون المبادي أنفسها وأعلى العلوم مايبين فيها أنفسها دون مايعرض لها والا لزم كون المنطق أعلى من العلم الالهي ولم يقل به أحد * وبه صرح قدس سره فى بعض تصانيفه [٨] بل نقول هذا فى الحقيقة جعل أدنى العلوم الفلسفية أعلى العلوم الاسلامية ورئيسها [٩] اذ مباحث النظر نفس المنطق غير انهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لئلا يحتاج أشرف العلوم الاسلامية الى الخارج عنه ومن البين أن مجرد جعله جزأ لايخرجه عن هذه الجنبة * وأيضاً يلزم منه كون علم الاصول أيضا رئيس العلوم اذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون أضعف العلوم أشرفها اذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية فليتأمل [١٠] (قوله المنجي عن غياهب الشكوك [١١] وظلمات الاوهام) [١٢] من قبيل لجين الماء * الغياهب جمع الغيهب وهو ما اشتد سواده ووجه تخصيص الغيهب بالشك رجحان الشك على الوهم

(قوله هو علم التوحيد والصفات) أى علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن أن يراد المعنى اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر وقوله المنجي عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده والغيهب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم أضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم

(١) أي في توقف الاستنباط والظاهر عدم التوقف وأما توقف الاصول على الكلام فالظاهر التوقف (منه) (٢) يحتمل وجهين * أحدهما عدم التوقف في توقف العقائد على المسائل الاصولية وفي هذه الصورة يكون جوابا عن قوله وفيه تردد * وثانيهما أنه لاشك في عدم توقف العقائد على المسائل الاصولية فحينئذ يكون لتقوية قوله وفيه تردد (منه) (٣) ولايبعد أن يراد بالقواعد حينئذ الكتاب والسنة لاشتمالهما على المسائل الكلية (منه) (٤) أي فى كون القواعد عبارة عن المسائل الكلامية بعد اذ لايتصور الاصل والفرع في أكثر المسائل الكلامية (سمع)

(٤) أي فى عطف أساس الخ على علم الشرائع بعد بل الكلام في صحته (منه) (٥) اذ الظاهر عطفه على مبنى الخ (منه) (٦) ومن هذا ظهر لك أن كون مباحث النظر جزأ منه منكر جدا فضلا عن كونه مختاراً (منه) (٧) من الصحة والفساد (منه) (٨) أعني الحواشى العضدية (منه)

(٩) وليس كذلك بل خادمها كما صرح به الشيخ (منه) (١٠) وجهه أنه يكفى في الترغيب حصول مدح الكلام في الجملة بل حصول مدح كلام القدماء أيضاً لانه المقصود بالذات فى كلام المتأخرين (منه)

(١١) لايبعد أن يراد بالشكوك والاوهام التشكيكات والشبه الباطلة والادلة العقلية الغير المؤيدة بالكتاب والسنة اذ هي لاتخلو عن مداخلة الوهم واحتمال النقيض مآلا وان لم تحتمل حالا فكانها شكوك وأوهام كسراب بقيعة يحسبه الظمآن (أي العطشان) ماء بخلاف المؤيدات فانها لايحوم حولها شائبة الوهم (منه) (١٢) لو أريد بالوهم القوة المدركة لكان له وجه كما لايخفى (منه)

وإنّ المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفى * أعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل[4] من هذا الفن[5] على غرر الفرائد * ودرر الفوائد فى ضمن[6] فصول[7] * هي للدين قواعد وأصول *

ذ الشك أقرب من العلم لتساوي الطرفين[1] بخلاف الوهم اذ هو الجانب المرجوح * ولعل الشك والوهم كناية عن العقائد الفاسدة المتفاوتة قربا وبعداً الى مرتبة اليقين * أو عن مرتبة التقليد اذ به يرتقى من مرتبة التقليد الى مرتبة التحقيق واليقين (قوله وإنّ المختصر الخ) شروع فى مدح ماقصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن (قوله الهمام)[2] هو الملك المعظم أشار به الى نفاذ حكمه ورأيه فيما بين علماء الاسلام وانقيادهم له في كل ما استقر رأيه عليه (قوله نجم الملة[3] والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهي الذى مر ذكره دين من حيث انه يطاع وينقاد له وملة من حيث انه يجمع عليه • وقيل من حيث انه يملى ويكتب • وشرع من حيث انه أظهره الشارع وناموس من حيث انه أوحي الله به الى الانبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس (قوله في دار السلام) أى الجنة سميت بها إما لسلامة أهلها من كل ألم وآفة وبلية أو لحيي بعضهم بعضاً فيها بالسلام أو لانه من أسماء الله تعالى أضيفت اليه تشريفاً • ويظهر منه أن المراد به هو المعنى الاضافى (قوله على غرر الفرائد) الغرر جمع غرة بالضم وهي فى الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم • وغرة كل شيء أوله وأكرمه * والفرائد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة وفرائد الدرر كبارها (قوله فى ضمن فصول) هي الالفاظ الدالة على المعانى والمسائل التى يتفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن • وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها

---

(١) ولا شك أن الاقرب الى الحق أصعب دفعاً وازالة من الابعد (منه) (٢) الهمام بالفارسية كي بزرك والمقصود بيان علو درجة المصنف فى العلوم الاسلامية (منه) (٣) والملة إما من ملت الثوب بمعنى خطته أو من أملت الكتاب بمعنى أمليته وفي كل منهما معنى الجمع (منه) (٣) والملة ما شرع الله لعباده على لسان الانبياء من أملت الكتاب اذا أمليته كذا فى تفسير القاضى (منه) (٤) (قال الشارح يشتمل) اشتمال الدال على المدلول أو الكل على البعض (٥) قوله من هذا الفن متعلق بقوله غرر الفرائد وتقديم الجار والمجرور للحصر تأمل (٦) قوله فى ضمن متعلق بغرر الفرائد أى يشتمل هذا المختصر من هذا الفن على غرر الفرائد التى هي في ضمن فصول أي فى ضمن الالفاظ الدالة عليها وهذا كناية عن أن كل واحد من غرر الفرائد يصلح لان يجعل فصلا على حدة بأن يكون فائدة كل مسئلة من هذا المختصر مقدار فائدة تحصل من الفصل الذى هو مشتمل على غير المسائل مثلا وقوله هي يجوز أن يكون راجعاً الى غرر الفرائد وأن يكون راجعاً الى فصول باعتبار ما في ضمن فصول أي تلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد للدين (منه) (٧) (قال فصول) الفصول جمع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أو بمعنى المفصول أى الممتاز وانما عبر عن كل لفظ من الالفاظ الدالة على مسئلة من مسائله بالفصل دلالة على ان كل لفظ من هذا المختصر بمنزلة فصل وباب عا عداه (منه)

(قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال هو بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة (قوله في دار السلام) أي الجنة سميت بها لسلامة أهلها من كل ألم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام اسم من أسمائه تعالى فأضيف اليه تشريفاً * ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم بالاضافة ظاهر

(قوله طاويا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر بمجموعهما بدل من الطرفين أو بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدإ محذوف (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * ويرد عليه أن المراد بالجملة الاولى إنشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ورده بعض الفضلاء أيضاً بأنه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى * ثم قال وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب. ويدل عليه قطعاً قوله تعالى (قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لامجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه. وهو أن يقال بتقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصاً بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله * ويرد عليه انه يحتمل أن تكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدإ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم * ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدإ في المعطوف يكون أخبارا كالمعطوف عليه

وأثناء نصوص * هي لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام في تنقيح * وتنبيه على المرام في توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل إثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادي الى سبيل الرشاد * والمسؤل لنيل العصمة والسداد * وهو حسبي ونعم الوكيل

قواعد الدين (قوله وأثناء نصوص الخ) عطف على قوله في ضمن فصول وهي الالفاظ التي هي قطعية الدلالة على المعاني المقصودة منها * وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين أي المتيقن يعني المسائل المتيقنة جواهر وفصوص أي خيار * وفص الشيء صفوته وخلاصته * والظاهر انه أراد بالفصول والنصوص عبارات المختصر * ويحتمل أن يراد بهما الكتاب والسنة أو البراهين القطعية (قوله فحاولت الخ) رتب بالفاء اشارة الى أن مابعدها مسبب عما قبلها (قوله طاويا كشح المقال) حال من المستكن في أشرحه وكذا قوله ومتجافياً * الكشح الجنب والطي القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال[1] (قوله ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد[2]) التجافي التباعد والاقتصاد التوسط والطرفان عبارة عن الاطناب وهو الزيادة على قدر ما يتضح به المراد والاخلال وهو النقصان عن القدر المذكور (قوله الاطناب والاخلال) بالجر بدل من طرفي وبالرفع خبر لمبتدإ محذوف ويحتمل النصب بالفعل المقدر (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) قال الفاضل المحشي رحمه الله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الأولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر أيضاً * تم كلامه * وقوله وكذا على حسبي الخ يريد به أن عطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمنه معنى يحسبني لكنه في المآل عطف الانشاء على الاخبار * ثم أجاب الفاضل المحشي عنه بأنه يرد عليه أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عن الله تعالى بأنه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * تم كلامه * وقد يقال ان مقصود الشارح ثمة ليس الرد والقدح في التركيب[3] بل تحقيق توجيه العطف وتبيين طريق التركيب وأن كان ظاهر عبارته ناظراً اليه اذ قد نقل عنه في حواشيه هكذا * المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وأيضاً أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقاً * كيف وقد أشار في شرحه للكشاف عند الكلام على قوله

(١) الاملال ايصال الملال (منه) (٢) عملا بمقتضى الحديث النبوي خير الامور أوسطها (منه)
(٣) قوله ليس الرد الخ بل غرضه هو التنبيه على انه لابد من التأمل للتوجيه (منه)

﴿اعلم﴾ أن الاحكام الشرعية

تعالى(ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا) الآية الى جواز عطف الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام[١] وفى مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف القصة على القصة استحسنه ونص فى أوائل أحوال المسند على جواز ليت زيداً قائم وعمرو منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى فكيف يتصور منه أن يرده ويقدح فيه وانما مقصوده[٢] هو الرد والقدح الزاما على المصنف[٣] لانه لايسلم صحة مثل هذا التركيب (قوله اعلم[٤] ان الاحكام الشرعية) أى المأخوذة من الشرع[٥] كالكتاب والسنة والاجماع سواء كان ذلك الاخذ لاجل الاعتداد بن غير أن يتوقف اثباته عليه ويستقل العقل باثباته كاكثر المسائل الكلامية أو لاجل الاثبات بأن لا يستقل العقل باثباته ولا يكون له طريق للاثبات سوى الشرع كالمسائل المبينة فى علم الفقه * وانما قلنا كاكثر المسائل الكلامية لان البعض منها كمسئلة الرؤية[٦] والحشر الجسمانى ومايتعلق به * ومسئلة السمع والبصر وكالكلام عند البعض مما لاطريق له سوى الشرع ولهذا لم يثبته الحكماء * واعلم أن الحكم فى العرف يطلق على نسبة أمر الى آخر[٧] ايجاباً أو سلباً[٨] وفى اصطلاح المنطق على ادراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية وعلى المحمول[٩] وفى اصطلاح الاصولى على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير[١٠] * والاقرب هو الاول[١١] ثم الثانى وأما الخامس فقال الفاضل المحشي انه غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخواته[١٢] * ثم كلامه * وفي لزوم ما ادعى لزومه[١٣] تأمل

(قوله إعلم أن الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً وادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الا أن يحمل على التجريد فى الاول أو التأكيد فى الثاني أو يجعل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر أو الثاني فحينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا تتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا أخذت من الشرع

---

(١) حيث قال ليس عطفاً على نرد فيدخل تحت التمنى ويكون المتمنى ليتنا لا نكذب بل هو عطف على التمنى عطف اخبار على انشاء وهو جائز باقتضاء المقام (منه) (٢) أي مقصود الشارح من رد هذا العطف فى بعض كتبه (منه) (٣) (وقوله المصنف) أي صاحب التلخيص (منه) (٤) من هنا شروع فى بيان باعث تدوين العلوم وتمهيد وتوطئة (منه) (٥) أي ما يكون على قانون الشرع وأوزانه أو متعلقاً به كتعلق الاحوال بالموضوعات فيندرج فيه علم أصول الفقه وعلم التفسير والحديث بلا شبهة (منه) (٦) أى وجوب الرؤية فى الآخرة (منه) (٧) (قوله نسبة أمر الخ) أي على وجه الاذعان (منه) (٨) أى نسبته اليه بالايجاب والسلب وبه صرح المحقق التفتازاني فى التلويح * وأنت خبير بأن ماوقع فى الرسالة الشمسية من أن الحكم اسناد أمر الي آخر ايجابا أو سلباً صريح فى أنه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق الرازى في شرحها وبين الكلامين تدافع * والتوفيق أنه ان فسر الاسناد بالنسبة على مافى التلويح فعرفي وان فسر بالادراك كما فى الرسالة فمصطلح ومع هذا لايخلو عن سماجة (منه) (٩) وقوله وعلى المحمول) أي المنسب الى الموضوع (منه) (١٠) معني الاقتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الايجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو النهي ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف كذا في التلويح (منه) (١١) (قوله والاقرب هو الاول) وان لم يكن الرابع أيضاً ليس بأبعد كالثالث (منه) (١٢) من الاحوال المبينة فى علم الفقه (منه) (١٣) (قوله ما ادعي لزومه (لامطلقاً بل من حيث الصحة والفساد والحل والحرمة والاباحة والكراهة (منه)

قوله

منها مايتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية

(قوله منها مايتعلق بكيفية العمل) أراد بالعمل فعل المكلف وبالكيفية الاحوال والاعراض الذاتية المبينة في علم الفقه أوتصحيح العمل والاتيان به على الوجه الذى أمر به الشارع [١] وانما زاد لفظ الكيفية ولم يقتصر على العمل كما اقتصر عليه في شرح المقاصد دلالة وارشادا على أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه وفيه[٢] نظر (واعلم) أن تعلق الاحكام بكيفية العمل اما من قبيل تعلق العلم بالمعلوم[٣] أوالنسبة بالطرفين[٤] أو بأحدهما[٥] أومن قبيل تعلق الاصل بالفرع[٦] او الجزئي بالكلي[٧] أوذي الغاية بالغاية ان أريد بالكيفية تصحيح العمل [٨] أوجعل قوله بكيفية العمل من قبيل حصول الصورة* ولو قيل العمل يعم الاعتقاد فيندرج القسم الثاني في الاول* قلنا بعد التسليم ان المراد بالعمل عمل الجوارح *لايقال فحينئذ يشكل بمسئلة النية شرط الوضوء[٩] لانه يأول بأن الوضوء مشروط بالنية وبهذا اندفع مايتوهم أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه لانه بعد التسليم مأول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت *وايراد علم الفرائض في الفقه اما من قبيل تكميل الفن بايراد مايتعلق به* أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة* وكذا مسئلة المجنون والصبي راجعة الى فعل الولي[١٠] فيكون مرجع الكل الى فعل المكلف تأمل[١١] (قوله وتسمى الخ[١٢]) أي مايتعلق بكيفية العمل من الاحكام هذا ان فسر الحكم بالعرفي أو المنطقي فظاهر وأما ان فسر

(١) كتعديل الاركان (منه) (٢) أي في تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه نظر لانا لا نسلم أن تتعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل بل كما تتعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية كذلك تتعلق بالعمل من قبيل تعلق العلم بالمعلوم إن أريد بالحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة * أو بالنسبة الخ إن أريد بالحكم النسبة الحكمية أو بأحدهما ان أريد بالحكم اسناد أمر الى آخر ايجابا أوسلبا أو بالمحمول المنتسب الي الموضوع * أومن قبيل تعلق الاصل بالفرع ان أريد بالحكم المعني الاصولي * أو الجزئي بالكلي ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٣) إن أريد بالحكم مصطلح الميزاني (منه) (٤) ان أريد بالحكم المعني العرفي (منه) (قوله أو بأحدهما) (٥) كتعلق المحمول بالموضوع مثل تعلق الوجوب بالصلاة بعد ان أريد بالحكم المحمول (منه) (٦) ان أريد بالحكم النسبة الخبرية الكلية (منه) (٧) ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه)
(٨) (قوله أوذى الغاية بالغاية) اذ المقصود والغرض من هذا القسم ليس الاعتقاد بل تصحيح العمل (منه) (٨) يعني ان الغرض والغاية منه كيفية العمل (منه) (٩) أى بعد تسليم كونه من مسائل الفقه اذ يجوز أن يكون ذكره فيه على سبيل التبع * وجعل الاضافة بيانية لايخلو عن تكلف كما تشعر به عبارة شرح المقاصد (منه) (١٠) قيل هذا لايصح على اطلاقه كما فى الاسلام والصلاة (منه) (١١) وقد يجاب عنه بأن المراد بالمكلف مامن شأنه أن يكلف (منه) (١٢) (قوله وتسمى الخ) قيل هذا لايصح على اطلاقه كما فى الاسلام والصلاة (منه)

(قوله منها مايتعلق بكيفية العمل) ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وانما لم يشترط التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق علة الاحكام الثانيه ليس كذلك وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته فحينئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل * ومايتوهم من أن موضوعه أعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه أن ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة في قوة قولنا أن الوضوء تندب فيه النية * ثم انه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لاالتركة ومستحقوها على ماقيل وبالجملة تسمية موضوع الفقه بما لم يقل به أحد

ومنها مايتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية * والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام

بالاصولى خلا اذ تسمية خطاب الله تعالي بالفرعية ليس على ماينبغي [1] (قوله مايتعلق بالاعتقاد [2]) تعلق المعلوم بالعلم [3] هذا ان حمل الاعتقاد على معناه الحقيقى * وأما اذا أريد به المعنى المجازي أعنى المعتقد به فالتعلق من قبيل مامر [4] وأما لم يقل بكيفية الاعتقاد اكتفاء بمقابله * أو اشارة الى ان الحكم متعلق بنفس الاعتقاد دون كيفيته * ولاخفاء فى أن هذا على طريق القدماء ظاهر وأما على طريقة المتأخرين سيما على طريقة من جعل مباحث النظر جزأ منه فلا اذ هي مما تعلق بكيفية العمل دون الاعتقاد * [5] وتخصيص العمل بالاعمال الظاهرة لايجدى نفعا * [6] وقد يقال الظاهر أن الغرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل والاعتقاد [7] ويؤيده ماذكره قدس سره فى شرح المواقف حيث قال فالاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما مايقصد به نفس الاعتقاد والثاني مايقصد به العمل * تم كلامه * وليس بمنحصر اذ علم الاصول والتفسير وعلم الحديث من الاحكام الشرعية وليست شيئا منهما * [8] وقد يقال ان العلوم المذكورة وإن كانت مما تتعلق بالشرع لكنها ليست مأخوذة منه فخرجت عن المقسم بقيد الشرعية وأما مجموع القسمين فخارج عن المقسم بقيد الوحدة المعتبرة في جميع التقسيمات [9] كما هو المشهور [10] (قوله والعلم المتعلق بالاولي) أى بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل * والاقرب الى الفهم ان المراد بالعلم هي الملكة [11] كما هو المناسب لما سيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى لا المسائل [12] أو التصديقات والا فالحق أن يقال فالاولى تسمى بعلم

(١) فيه ان المراد بالخطاب ماخوطب به كالوجوب واخواته ولاشك أنها فرعية من غير خدشة (منه)
(٢) سواء كان حقاً أو باطلا لان المخطيء من أرباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام وان كفر أو بدع ولعل المراد بالاعتقاد مابلغ الى حد الجزم دون المطلق لان المقلد ليس من أرباب علم الكلام تأمل (٣) (قوله تعلق المعلوم بالعلم) أو ذى الغاية بالغاية اذ المقصود والغرض من هذا القسم ليس الا الاعتقاد تدبر (منه) (٤) أى على الوجه الذى مر تفصيله (منه) (٥) وحمل الاول على الايجاب الكلى والثانى على رفعه مما لا تساعده العبارة (منه) (٥) الا أن يعتبر الايجاب الكلي في أحد القسمين ورفعه فى عديله بأن يراد بما يتعلق بالاعتقاد مالا يتعلق بالعمل تعلقاً على وجه الكلية وفيه تعسف (منه)
(٦) إذ الكلام في عدم جامعية التعريف المستخرج من التقسيم للقسم الثاني والتخصيص فى القسم الاول لايوجب التعميم فى الثانى مع انه يلزم عدم الانحصار * نعم يفيد لو كان الثاني رفعاً للاول ونقيضاً له وليس كذلك (منه). (٧) أى غرض الشارح من هذا التقسيم انحصار المقسم فى هذين القسمين أى مايتعلق بالعمل وما يتعلق بالاعتقاد (منه) (٧) وان كان خالياً عن أداة الحصر (منه) (٨). الا أن يراد بالشرعية مايتعلق بالشرع سواء كان ذلك التعلق من حيث الاخذ أو من وجه آخر بأن يبين فيه الشرع ويتعلق ببيان أحواله فانه بهذا المعنى يسمى الكل علوما شرعية تأمل (منه). (٩) بالمعنى الذى أشرنا اليه (منه) (١٠) صرح به قدس سره في حواشي المطالع (منه) (١١) اذ التحقيق أن المعتبر فى علم الاحكام هي الملكة لانها تتزايد يوما فيوما والضابطة فيها هي التهيؤ التام * وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى (منه) (١١) سيما اذا كانت الاحكام عبارة عن النسبة الخبرية كما صرح به الشارح فى التلويح (منه) (١٢). قوله لا المسائل كما توهم بناء على ظاهر العبارة وعدم التعمق

(قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجباً وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل أصول علم الفقه والجواب أن هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على أن موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث أخرى أما عند من يقول بان موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما * على ان الامامة أنما هي من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل الخ) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء عقائدهم الخ) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أو للاختصاص أي هذه الامور بسبب استغنائهم لا لما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى أنه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله عنه دوّن في الفقه مع أنه من التابعين

لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها • وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده * وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم ببركة (مبينة) صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا • وتقرير مباحثهما (١) فروعا وأصولا • الى أن حدثت الفتن بين المسلمين • وغلب البغي على أئمة الدين • وظهر اختلاف الآراء • والميل الى البدع والاهواء • وكثرت الفتاوى والواقعات • والرجوع الى العلماء في المهمات • فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط • وتمهيد القواعد والاصول • وترتيب الابواب والفصول • وتكثير المسائل بأدلتها • وإيراد الشبه بأجوبتها * وتعيين الاوضاع والاصطلاحات • وتبيين المذاهب والاختلافات •

---

(١) قوله مباحثهما في نسخة مقاصدهما اه مصححه

الشرائع والاحكام ولعله صرح باطلاقه على الملكة بعد الاشارة [١] الى الاطلاقين تنبيها على انه المرضي عنده (قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع)ولا تدرك لولا خطاب الشارع أو لان العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية من حيث أنها كموارد الشاربة [٢] يسمي بالشرائع (قوله وأشرف مقاصده)[٣] ولعل اثبات وجود الصانع من قبيل علم الصفات.[٤] (قوله لصفاء عقائدهم) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الكلام (قوله ولقلة الخ) أشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه ومنه يعلم وجه الاستغناء عن تدوين أصول الفقه (قوله بالنظر والاستدلال) اشارة الى تدوين علم الكلام * وقوله والاجتهاد والاستنباط اشارة الى تدوين علم الفقه

---

(١) وجه الاشارة أنه قال والاولى تسمى فرعية وعملية وضمير تسمى راجع الى الاحكام والاحكام اما النسب الخبرية فيكون الفقه المسائل واما التصديق بمعني ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فيكون الفقه التصديق بالمسائل (منه) (٢) في الاتساع (منه) (٣) تكون التسمية بها من قبيل تسمية الكل باسم أشرف أجزائه أو نزل ما عداها منزلة العدم وكان الكل ليس الا هذا تأمل (منه)

(٤) والا فمسئلة الوجود أشرف المقاصد وعليها يدور الكل اما التوحيد فظاهر اذ يدور عليه الفوز والنجاة في الدارين وكذا الصفات ان حملت على الصفات الوجودية واما ان حملت على ما يعم السلبية والفعلية فلاشتمالها على الوجودية أو بالقياس على ما عدا مقاصد الذات والصفات وافراد التوحيد على تقدير تعميم الصفات اهتمام بشأنه (منه)

وسموا مايفيد معرفة الاحكام العملية

(قوله مايفيد معرفة الاحكام الخ) الاقرب الى الفهم والانسب للسياق هو ان الموصول عبارة عن المسائل وان الاحكام عبارة عما هو المبين فى علم الفقه من النسب الخبرية أو المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فيتجه عليه أن المفيد عين[1] المفاد * وأجيب عنه تارة بان التغاير الاعتبارى كاف فيه كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال * وأخرى بان المراد من الاحكام ههنا الاحكام الجزئية المندرجة تحت الاحكام الكلية ويؤيده لفظ المعرفة[2] * وفيه أن الاول حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * والثاني مع كونه موجبا للاضطراب والانتشار في الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف[3] الكلام لعدم تصور الاصل والفرع[4] في أكثر مسائله محاياباه التقييد بقوله عن أدلتها * وأنت تعلم ان هذا القيد كما يأبى عن الجواب الثاني كذلك يأبى عن جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بعد تحصيل المسائل ومشاهدتها مرة بعد أخرى بل قيد المعرفة أيضا لان تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاهدة بعد الغيبة دون المعرفة والعلم * وحق الجواب ههنا وان كان فيه خروج عن السياق[5] جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحصال والاستنباط[6] * أعني التهيأ التام الحاصل للمجتهد من ممارسة الموارد التى لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فانها تفيد المجتهد معرفة[7] الاحكام عن ادلتها التفصيلية وهي متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث اليومية فلا يتصور أن يحاط بها وانما مبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام أعني ان يكون عنده ما يكفيه في الاستعلام وقت المراجعة اليه والاحتياج وان استدعي زمانا ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذي هو التهيؤ التام ضروري * ويمكن الجواب عنه بان يجعل الموصول عبارة عن الالفاظ[8] الدالة فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام[9] عن الادلة التفصيلية * ولعل هذا مراد الفاضل المحشي من المسائل المدللة[10] حيث قال فى الجواب المعرف ههنا هو المسائل المدللة

(١) لان المسائل لا تفيد الا من حيث الوجود لان المفيد للوجود لابد أن يكون له الوجود قبل الافادة ووجود المسائل لا يكون الا فى الذهن وهو عين علمها فيلزم أن تكون المسائل من حيث العلم مفيدة للعلم نرجع الى افادة العلم بنفسه فتدبر (منه) (١) لا يبعد كل البعد أن يقال ان المفيد هو الكل والمفاد هو الجزء (منه) (٢) اذ المعرفة تستعمل في الجزئيات كما ان العلم يستعمل فى الكليات (منه) (٣) بل فى الاصول أيضا بهذا الدليل المذكور (منه) (٤) لان استخراج الفرع من الاصل وان كان بالدليل لكن المراد بالدليل المذكور فى التعريف هو الدليل السمعي تأمل (منه) (٥) إذ المناقشة فى اطلاق اسم المدون على الملكة أمر بين مع أنه شائع ذائع بينهم (منه) (٦) على ان اطلاق المدونة على الملكة شائع كما يقال إن أسامى العلوم المدونة تطلق على كذا وكذا (منه) (٧) على قياس قولنا خبر الرسول يفيده لكن يرد عليه أنه يرد اطلاق اسم العلم (منه) (٧) اى قدرة معرفة الاحكام (منه) (٨) فيه أن أسماء العلوم المدونة لا تطلق على الالفاظ (منه) (٩) (قوله معرفة الاحكام) أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (١٠) (قوله من المسائل المدللة) الظاهر أن مراده بالمسائل المدللة المسائل المستندة الى أدلتها * ويرد عليه ان المفيد حقيقة هو الأدلة دون المسائل المستندة اليها ولا مجموع المسائل والأدلة (منه) (١٠) وحينئذ المراد بالمدللة المعنى اللغوى لا الاصطلاحي تدبر (منه)

(قوله وسموا مايفيد معرفة الاحكام الخ) ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا مايفيدها * قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها * ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام أعني قوله عن تدوين الملحين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبي عنه لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه

عن أدلتها التفصيلية بالفقه • ومعرفة أحوال الادلة اجمالا

(١) لان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها (٢) وأنت خبير بانه يرد على الاجوبة كلها سوى الجواب الحق كون المقلد فقيها (٣) وذلك ليس كذلك * وأجيب بالتزامه * والاجماع على عدم فقاهته مبني على اعتبار (٤) التهيء التام في الفقه والفقاهة أعني ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار وكيف لا والفقه علم من جملة العلوم المدونة لكن يرد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد وان لم يكن عالما (٥) ومستحضرا لشيء من مسائل الفقه أو يكون عالما بمسئلة أو مسئلتين فقيها وليس (٦) كذلك * وأيضاً إن اطلاق أسامي العلوم على تلك الملكة أعني ملكة الاستنباط والاستعداد القريب غير شائع ولا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة فى غير علم الفقه فلا بد أن لا يصار اليه ولا يعتبر فى الباقين فتفسير علم الفقه بها دون الباقين يوجب الاضطراب (٧) والانتشار فى الكلام والخروج عن الاسلوب تأمل (٨) (قوله عن أدلتها (٩) التفصيلية) متعلق بمعرفة ولا شك ان المعرفة عن الادلة تشعر بكونه استدلاليا فيخرج علم جبرائيل والرسول (١٠) عليهما السلام فانه بالحدس وكذا علم الله تعالى * قال الفاضل المحشى فان قلت للرسول عليه السلام علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال * تم كلامه * وأنت خبير بانه حينئذ بطل الجمع وان صح المنع * وأما قيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الصلاة لوجود المقتضى ليس من الفقه * مثلا اذا قال المستدل الصلاة واجبة لوجود المقتضى لذلك * أو شرب الخمر حرام لوجود النافي لحلها فهذا علم اجمالي لا يسمى فقها مالم يعلمهما ويستنبطهما من قوله تعالى وأقيموا الصلاة وقوله تعالى انما الخمر الآية فان هذا دليل تفصيلي (قوله اجمالا) أي معرفة أحوال الادلة (١١) فى ضمن قضايا كلية من غير نظر الى خصوصية الاحوال والادلة

---

(٢) فيه أن المفاد أيضاً المسائل المدللة أعني معرفة الاحكام عن أدلتها (منه) (٣) وقد يقال قوله عن أدلتها مشعر بالاستدلال فخرج المقلد * ويمكن أن يدفع بأن المراد بالمعرفة هو التيقن بالدليل بمعني الممارسة وهو لا يتصور في غير المجتهد (منه) (٣) هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والافلا سؤال ولا جواب (منه) (٤) بل على اعتبار قوة استنباط اليقين من الامارات كما اعتبره الشيخ ابن الحاجب (منه) (٥) والجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفى فى النقض بل لابد من أن تحقق مادة النقض * وقيل يكفى الامكان فيه (منه) (٦) يعني من حصل له هذه المرتبة ولم يكن عالما مستحضراً لشيء * وهو محض احتمال (منه) (٧) هذا على تقدير عطف قوله معرفة أحوال ومعرفة العقائد على معرفة الاحكام كما هو الظاهر تأمل (منه) (٨) وجه التأمل أن الجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفى في النقض بل لابد أن تحقق مادة النقض * وقيل يكفى الامكان فيه (منه) (٩) ونظيره ما قال قدس سره في المطول في بحث المقدمة وكذا العلمان في الحقيقة عبارتان عن التصديق بمسائلهما مستندا الى أدلتهما (منه) (١٠) إن جعل عن أدلتها متعلقا بمعرفة وأما إن جعل متعلقا بالاحكام فلا * ورد ذلك بأن الحاصل من الدليل هو العلم والمعرفة بالشيء لا الشيء نفسه تأمل (منه) (١١) واستنباط الاحكام منها (منه)

(قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلالياً فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس لا بجنس الاكتساب * فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الادلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد

في افادتها الاحكام بأصول الفقه • ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا • ولان مسئلة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن • ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة • ولانه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام

(قوله في افادتها [١]) أي الاحوال المتعلقة بكيفية افادة الادلة الاحكام على معنى أن يكون البحث عن الاحوال التي لها مدخل في افادة الادلة الاحكام على وجه نعرف به كيفية استنباط الاحكام من الادلة السمعية وكيفية الاستدلال بها عليها والاخذ من مأخذها • ونكتة ترك التقييد بقيد الادلة هنا مع التقييد بها في الفقه والكلام غير ظاهرة [٢] (قوله ومعرفة العقائد [٣]) ان عطف على الموصول فالامر ظاهر لكنه خروج عن السياق [٤] وان عطف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر سؤالا وجوابا على ما عرفت • ووجه تغيير الاسلوب حيث قال معرفة العقائد ولم يقل معرفة أحوال الذات والصفات أو معرفة الاحكام الاعتقادية على نمط واحد من السابقين غير ظاهر (قوله لان عنوان مباحثه الخ) أي عنوان المباحث في كتبهم الكلام في كذا وكذا [٥] موقع الباب والفصل في كذا وكذا فسمى الفن بما وقع في العنوان فبعد تغيير الاسلوب بقي الاسم بحاله (قوله ولان مسئلة الكلام) بانه مخلوق أو غير مخلوق * ولانه سبب لتدوينه (قوله حتى إن بعض المتغلبة الخ) روي أن بعض خلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل كثيراً من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن ومخلوقيته (قوله كالمنطق للفلسفة) قال الفاضل المحشي عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجمعهما الشارح نظراً الى أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه يفيد قدرة على الكلام كما أن المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه مورثا للقدرة * تم كلامه * ولا يشتبه عليك ان كونه بازاء المنطق يحتمل ان يكون باعتبار أن لهم علما نافعاً في علومهم سموه بالمنطق وأن لنا أيضاً علما نافعاً في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق بطريق الآلة والخدمة ولهذا سمي خادم العلوم ونفع الكلام بطريق الاحسان والرحمة ولهذا سمي رئيس العلوم لا بالاعتبار الذي توهمه الفاضل المحشي * وقد يوجه كونه بازاء المنطق من حيث الاستمداد في تحصيل المبادي الا ان الاستمداد من المنطق باعتبار انه يبين ما يعرض للمبادي كالصحة والفساد ومن الكلام من حيث انه يبين نفس المبادي ولهذا سمي الاول بالخادم [٦] والآلة والثاني بالرئيس [٧] * وقد يقال أن هذا راجع الى أحد التوجيهين وفيه تدبر

(قوله كالمنطق للفلسفة) عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجمعها الشارح رحمه الله نظراً الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل الى كونه مورث القدرة

---

(١) وبقيد افادتها خرج علم المنطق * وفيه تأمل (منه) (١) ولو قيل بدل قوله في افادتها من حيث افادتها لكان أظهر (منه) (٢) ولعل الشارح لاحظ الاكتفاء وفيه غرابة الاسلوب فافهم (منه) (٣) وفيه أن المراد بالعقائد الاحكام (منه) (٤) ولو قيل إن العطف على الموصول لا يخلو عن الاشارة الى أن ماهو المعتبر في الفقه لا يليق أن يعتبر فيهما وبالعكس من ملكة الاستنباط كما أشرنا لكان له وجه (منه) (٥) قيل لا يكون الكلام عنوانا بل العنوان مدخول في كما في قولهم المقالة الاولى في القضايا (منه) (٦) أي من حيث انه يبين فيه أحوال مبادي العلوم من حيث الصحة والفساد سمي خادم العلوم (منه) (٧) أي من حيث انه يبين مبادى العلوم أنفسها سمي رئيس العلوم (منه)

(قوله)

فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً • ولانه انما يتحقق بالمباحثة وإدارة الـكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الـكتب • ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الـكلام مع المخالفين والرد عليهم • ولانه لقوة أدلته صار كانه هو الكلام دون ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الـكلام • ولانه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية أشد العلوم تأثيراً فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح • وهذا هو كلام القدماء

[١](قوله فأطلق عليه هذا الاسم لذلك) يعني لاجل كونه أول ما يجب من العلوم التي الخ أطلق وسمى بهذا الاسم أولا (قوله ثم خص به) الظاهر أنه من قبيل تخصك بالعبادة[٢] وقوله ولم يطلق الخ من قبيل عطف التفسير كأنه قيل ما ذكرته انما يقتضي تخصيص الاسم به أولا وابتداء دون التخصيص مطلقاً بان لايسمى بغيره لا أولا ولا ثانيا فما وجه التخصيص به ثانيا # فاجاب بقوله ثم خص به فـكان كلمة ثم إشارة الى التخصيص في الزمان الثاني (قوله تمييزا) أو تعظيما[٣] لشأنه وانما تعرض لوجه التخصيص ههنا دون سائر الوجوه لان هذا الوجه يقتضي التخصيص أولا لا مطلقاً بخلاف سائر الوجوه فانها تقتضي تخصيصه مطلقاً (قوله ولانه أكثر العلوم الخ) كونه أكثر من الفقه محل تردد (قوله لابتنائه على الادلة القطعية) لان المعتبر فيه هو اليقين بخلاف سائر العلوم الاسلامية[٤] فان الظن كاف فيها # وأنت خبير بان الابتناء على الادلة القطعية أكثري لان البعض منه كمسئلة السمع والبصر والمعاد الجسماني وما يتعلق بها وكمسئلة الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع (قوله المؤيد أكثرها الخ) قيد به لان البعض منه كاثبات الصانع مما لا يمكن تأييده بالنقل والا لدار[٥] ولعل التقييد به لعدم القطع بتأييد الكل به # وقد يقال ان الكل مقطوع التأييد اذ كون البحث على قانون الاسلام[٦] معتبر فى علم الكلام تأمل (قوله أشد العلوم تأثيراً في القلب) وهى النفس الناطقة هذا هو التحقيق[٧] أو اللحم الصنوبري[٨] الواقع فى الجانب اليسار كما هو المشهور المتعارف (قوله وتغلغلا) التغلغل الدخول يقال تغلغل الماء في الشجر اذا تخللها (قوله وهذا هو كلام القدماء) قال الفاضل الحشى أي ما فيه معرفة العقائد

(١) وجه التدبر ان هذا الوجه وان كان يرجع الى الوجهين الاولين لـكنه باعتبار الحيثية يصح أن يقال له وجه آخر (منه) (٢) وحينئذ يكون الضمير في قوله خص راجعا الى العلم والضمير في قوله به راجعا الى الاسم # ويحتمل أن يكون الضمير في خص راجعا الى الاسم وضمير به راجعا الى العلم وكان مدخول الباء مقصوراً عليه فافهم (منه) (٣) أي تعظيما للمسمى اذ امتياز المسمى بالاسم اشارة الى تعظيمه وتشريفه (منه) (٤) (قوله بخلاف سائر العلوم الاسلامية) قد يقال ان الثابت بالنص المتواتر والمشهور والثابت بالاجماع من المسائل الفرعية يجب على المسلمين اليقين به فكيف يصح ذلك الحكم # وأجيب بان المراد بالقطع القطع العقلي والواجب على المسلمين اليقين الشرعي وهو يجامع الظن العقلي (٥) وفيه ان مجرد التأييد لا يستلزم الدور بل الاثبات (منه) (٦) ومعنى البحث على قانون الاسلام هو التطبيق على الشرع والملاحظة بان لا يكون على خلاف قانون الشرع (منه) (٧) قال في شرح المقاصد هذا هو التحقيق جمعا بين النقل والعقل (منه) (٨) كما هو مذهب الامام الغزالي (منه)

(قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أي أولا اذ لو لم يقيد به اضاع إما قيد الاول في الاول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يختص التمييز وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص فى غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم

(قوله ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال
بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في
الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) * ان قلت سيجيء أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما داري ثواب وعقاب أنهما محل للثواب والعقاب لا أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بأن أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله
فأدخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقاً لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه
وقس عليه قوله فدخلت النار

ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد . وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة . وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه * ثم انهم قد توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول والاحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال الشيخ أبو الحسن الاشعري لاستاذه أبي علي الجبائي ماتقول في ثلاثة اخوة مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيرا فقال الاستاذ الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب . فقال الاشعري فان قال الثالث يارب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني الى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى * فقال يقول الرب اني كنت أعلم

ثم كلامه * ولعل هذا بناء على ماهو الظاهر من العطف والا فالظاهر أن يقال أي معرفة العقائد (قوله ومعظم خلافياته[1] الخ) يعني أكثر خلافيات مسائل الكلام قبل خلط الفلسفيات مع الفرق الاسلامية * وهم الذين يتوجهون الى القبلة ويتمسكون بالكتاب والسنة وأما مع غير الاسلامية فالقدماء قلما حاولوا الرد عليهم ولم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم اذ لا اعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع بخلاف الاسلاميين اذ أكثر أدلتهم مؤيد بالنقل والشرع فلا يتجه أن المسائل الخلافية مع غير الاسلامية أكثر مما هو مع الاسلامية تدبر فيه[2] (قوله لانهم أول فرقة الخ) لا خفاء في أن بمجرد كونهم أول فرقة على تقدير الثبوت لا يفيد المطلوب[3] تأمل (قوله وذلك الخ) أي كونهم أول فرقة * وفيه مثل مامر[4] كما لا يخفى (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) اعترض الفاضل المحشي بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * وأجاب بأن الكافر

---

(١) يحتمل أن يكون معظم الخلافيات باعتبار معظم محل الخلاف أو باعتبار كثرة الخلاف والنزاع وشدته وامتداده كما في مسألة الكلام (منه) (١) بل معظم الخلافيات مع الفلاسفة (منه)

(٢) وجه التدبر أن غير الاسلامية مع أنهم يستدلون بدلائلها لكن لما كان مدعاهم غير موافق للكتاب والسنة كان لا اعتداد بدلائلهم (منه) (٣) لانهم وان كانوا أول فرقة أسسوا الخلاف لكن يجوز أن تكون مخالفتهم أقل ممن هو بعدها * ويمكن أن يقال بناء على موجب الحديث وهو (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة) ومن خالف أولا فهو يستحق عقاب من يخالف معه فله مخالفة كثيرة لان له وزره ووزر كل من يخالف مع أصحابه (منه)

(٤) يعني لا يدل على الاولية لانه يحتمل أن يعتزل عنه أحد قبل واصل فافهم * اللهم الا أن يقال ههنا مقدمة مطوية وهي أنه لم يعتزل عنه أحد قبله فتكون للمعتزلة أول فرقة أسسوا (منه)

(ينصرف)

منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً * قال الاشعري فان قال الثاني يارب لم تمتني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال آراء المعتزلة وأثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة خلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جراً الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتي

ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده[1] تأمل * ثم كلامه * يعني أن الحسن نفى الكفر عن المنافق بمعني الانكار ظاهراً لا الكفر المطلق أعني الانكار مطلقاً سواء كان ظاهراً أو باطناً فيلزمه المنزلة بين هذا النوع من الكفر وبين الايمان دون مالزم المعتزلة أعني المنزلة بين منزلة الايمان الشرعي وبين مايقابله[2] * ولو قيل لم يؤول كلام المعتزلة بمثل ماأول به كلام الحسن بان يقال إنهم أرادوا بالايمان المنفي عن الفاسق الايمان الكامل الذى عد العمل ركنا منه لا الايمان الشرعي الذى هو الاساس في دخول الجنة حتي لاتلزم المنزلة بين الايمان الشرعي وبين مقابله * قلنا لان قدماءهم صرحوا بان من أخل الطاعة ليس بمؤمن شرعا * قيل في الجواب عن الاعتراض الاصل إن الحسن اراد بالمنافق المنافق في الاعمال[3] لا المنافق في الدين أعنى من صلحت سريرته وظهر فساده وبالايمان المنفى الايمان الذى عد العمل ركنا منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده * ويؤيده محل النزاع وهو ان مرتكب الكبيرة هل خرج من الايمان أم لا يعني من أخل الطاعة مع صلاح الباطن هل خرج من الايمان أم لا * وقيل والحق أن مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج[4] * وقيل انه رجع عن هذا المذهب (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) أى من اليونانية وفى اللغة اليونانية هي التشبه بحضرة الواجب في العلم والعمل[5] ثم سميت بها الحكمة[6] (قوله فيما خالفوا فيه الشريعة) اى ابالس على قانون الشرع (قوله وهلم جرا) أى تعال يامن يخاطب بهذا الكلام أو يقرأ أويطالع كتابي هذا نجر جراسلسلة خوضهم ومجادلتهم وخلطهم أوسلسلة ماخاضوا وحاولوا وخلطوا * وفيه عطف الانشاء على الاخبار الا أن يعطف على مقدر يعني اسمع مانتلونا عليك وهلم جرا (قوله الى أن أدرجوا) وجعلوا موضوع علم الكلام مايعم الذات والصفات أعنى الموجود أو المعلوم من حيث يتعلق به أثبات العقائد الدينية .

---

(١) بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وليس باثبات منزلة بين المنزلتين (منه) (٢) فكانه جعل الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل فمن أخل بواحد منها يلزم أن لايكون مؤمنا لان الكل ينتفي بانتفاء الجزء وجعل قوله تعالى (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مقابل قوله تعالى (وأما الذين كفروا وكذبوا بآياتنا) الآية فاعتبر الكذب في الكفر والعمل الصالح في الايمان فاذا انتفى العمل الصالح لم يكن مؤمنا عنده (منه) (٣) ويحتمل أن يكون مراده بالمنافق المنافق العرفي وهو من يخالف سره علنه مطلقا (منه). (٣) والمراد بالمنافق في الاعمال هو الفاسق (منه) (٤) وهو ان مرتكب الكبيرة من أهل القبلة كافر (منه) (٥) ولعلها كانت مشتركة في تلك اللغة (منه) (٦) وسيأتي في كلام الشارح أن الفلسفة محب الحكمة في اليونانية (منه)

(قوله فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً) ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل أو سفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك * فالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم الله فأوجب ما علم الله نفعه فلزمه مالزمه * وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً * وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعني الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شيء (قوله فسموا أهل السنة والجماعة) وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار * وفى ديار ما وراء النهر أهل السنة والجماعة هم الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدى . وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها

كاد لايتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات • وهذا هو كلام المتأخرين (وبالجملة) هو أشرف العلوم لكونه أساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية * وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إلى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لايفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات * ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع

(قوله على السمعيات) من الكتاب والسنة (قوله وبالجملة) أي حاصل ما فيه الكلام أعني بيان شرف الفن * وانت خبير بأن قوله وبالجملة ليس بواقع موقعه[1] اذ فيه اشارة الى وجه الشرف باعتبار المسائل والغاية والادلة[2] ولم يكن له فيما سبق عين ولا أثر تدبر (قوله ورئيس العلوم) لنفاذ حكمه فيها (قوله ومعلوماته) أي معظمها (قوله وما نقل الخ) جواب دخل مقدر كانه قيل كيف يكون أشرف العلوم والحال أن السلف منعوا من المباحثة عنه والاشتغال به (قوله أصل الواجبات الخ) أعني معرفة الذات والصفات والنبوة (قوله لما كان مبنى الكلام الخ) جواب سؤال كانه قيل لم ابتدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع أنه المقصود بالذات وصدر بما هو غير المقصود بالذات (قوله بوجود المحدثات) أي المسبوق وجوده بالعدم[3] والمخرج من العدم الى الوجود بمعنى ما كان معدوما أولا ثم وجد * وأما الحدث بمعنى المحتاج الى الغير في وجوده فلم يقل به المتكلم بل هو من مصطلحات الحكيم * وأنت تعلم أن المستدل به حقيقة هو المحدثات من الاعيان والاعراض على ما سيأتي وإنما اسند الى الوجود تسامحا[4] اذ لا مدخل تام في الاستدلال فكانه به (واعلم) ان الاستدلال بهما من جهة الحدوث[5] مسلك المتكلم ومن جهة الامكان مسلك الحكيم وانما آثر المحدث على الممكن دلالة على ذلك (قوله على وجود[6] الصانع) الايجاد إن كان مسبوقا بالعدم فهو الصنع والا فهو الابداع فأثر الصانع لايكون الا محدثا ومن هنا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه مطلب المتكلم كما أن اثبات الواجب مطلب الحكيم * ولا خفاء في أن ذكر قوله على وجود الصانع لتبيين

(١) والحق أن يقال بدله وهذا كلام واقع في البين فانرجع الى ما كنا فيه فنقول تدبر (منه)
(٢) وانما لم يتعرض الى بيان شرفه باعتبار الموضوع لكونه باحثا عن الذات والصفات لانه لايستقيم في كلام المتأخرين وكذا بيان شرفه باعتبار عمومه لانه لايتم في كلام القدماء (منه)
(٣) زمانا كما يدل عليه كلمة ثم فيما بعد (منه) (٤) وهو على نهج حصول الصورة ونكتة التسامح ما أشرنا اليه في الحاشية (منه) (٥) أي من جهة الحدوث مع الامكان على قول طائفة من المتكلمين (منه) (٦) أعني الوجود الخارجي المحمولي إن عطف قوله وتوحيده على المضاف كما هو الظاهر وإن عطف على المضاف اليه فالوجود أعم منه ومن الرابطي والتوحيد وان كان من الصفات السلبية ولكن لابد من اعتبار ايجابها وجعلها موجبة سالبة المحمول إذ السوالب على صرافتها بدون اعتبار ايجابها لاتكون مسئلة الفن وبه صرح قدس سره في حاشية المطالع في بحث الموضوع تدبر (منه)

(المستدل)

وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ماتشاهد من الاعيان والاعراض

المستدل عليه والا فلا[١] مدخل له فى الاستدلال والمبائية[٢] تدبر (قوله وتوحيده) اذ التعدد يوجب فساد الحدثات ببرهان التمانع على مابين فى موضعه (قوله وصفاته) أي الثبوتيـة ولعله أشار الى الصفات السلبية بقوله وتوحيده بما هو الاهم منها* ويحتمل أن يراد بها مايعم السلبية أيضاً وافراد التوحيد اهتمام بشأنه كما يشعر به التقديم * والظاهر منـه بأن العقل مستقل في أثبات الصفات كلها وليس كذلك[٣] على مامر غير مرة (قوله ثم منها الخ) أي الانتقال[٤] من وجود المحدثات[٥] الى سائر الخ وفيه ميل الى المعني[٦] لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود المحدثات الى وجود الصانع* وأنت تعلم أن الاستدلال بالمحدثات على السمعيات بتوسط العلم بالذات والصفات واليه أشار بكلمة ثم فليتأمل (قوله سائر[٧] السمعيات) أي التي لا يستقل العقل في أثباتها ولا تدرك لولا خطاب الشارع من الحشر الجسماني وما يتعلق به[٨]* وفي عد مسئلة النبوة من السمعيات تأمل أذ أثبات النبوة مما يستقل به العقل *وفيه نوع ايماء الى أن البعض من الصفات سمعي لو كان السائر بمعنى الباقي وأما لو كان بمعنى الجميع فلا بد من التأويل فى السمعيات[٩]* ولا خفاء فى أن هذا المقام لايخلو عن الاضطراب تأمل (قوله بالتنبيه) تنبيه[١٠] على أن المنبه عليه بديهي والمنازع مكابر للبديهة * لايقال كيف تكون مسئلة الفن بديهية لانه ليس من مسائل الفن بل من المبادى مع ان المسائل قد تكون بديهية[١١] (قوله على وجود مانشاهد[١٢] الخ) والظاهر المناسب لما فرع عليه من قوله فقال قال الخ أن يقال على وجود الماهيات والحقائق من الاعراض والجواهر الا أن يقال فى الكلام مضاف

{١} قوله فلا مدخل له الخ * يعني أن وجود المحدثات يدل على أن المحدث ثابت سواء كان المحدث مؤثراً فى القديم أولا ولو كان لذكر الصانع بمعني ما فهمه المحشى مدخل في الاستدلال لما دل وجود المحدثات على المحدث اذا كان مؤثرا في القديم أيضا ولما يستدل بهذا الاستدلال على وجود الواجب {منه} {٢} بل نفس الكلام المبني عليه (منه) {٣} اذ السمع والبصر وكذا الكلام عند البعض لايثبت الا بالسمع (منه) {٤} لتضمن الاستدلال معني الانتقال (منه) {٥} وفى ضمير منها احتمال آخر وهو أن يرجع الى المطالب المذكورة من وجود الذات والصفات والتوحيد والافعال {٦} فكأنه قال لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات ثم على الانتقال منها (منه) (٧) السائر مشتق من السؤر بمعنى بقية ما أكل ومعناه الباقي * فى الكشاف ان العربي هو السائر بمعني الباقي وقد استعمله صاحب الكشاف بمعنى الجميع (منه) (٨) من أسباب السعادة والشقاوة من الايمان والكفر والطاعة والمعصية (منه) (٩) بان يراد بها ماسوى الصفات أو المصطلح أعني مايتوقف على السمع أعني المباحث المتعلقة بالنبوة وما لهما واحد (منه) (١٠) التنبيه يستعمل فى موضعين الاول فى حكم علم ضمنا مما تقدم والثاني فى مقام يكون المنبه عليه بديهيا (منه) (١١) لكنه خلاف رأي الشارح (منه) (١٢) ويدل عليه قوله تصدير الكتاب حيث أخذ الكتاب بدل الكلام مع أن السوق يقتضى أخذ الكلام بدله حيث قال فى جانب المقدم لما كان مبني الكلام (منه)

لوامع: الثابتُ المتحققُ في نفس الأمر

وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب

محذوف[١] اى جنس مانشاهد (قوله وتحقق العلم) أى بمعنى الوقوع والوجود الرابطي دون الوجود المحمولي اذ مبني الاستدلال على الاول * على أنهم لايقولون بالثاني لافي الذهن ولافى الخارج (قوله الى معرفة ماهو المقصود) وهو معرفة الذات والصفات وانما أخذ المعرفة بدل العلم اذ يقال عرفت الله دون علمته (قوله فقال) يعني[٢] لما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحدثات وتحقق العلم بها فقال قال أهل الحق * وأنت خبير بان المناسب [٣] لما رتب عليه أن يقال حقائق الاشياء دون ان يقال قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ تدبر (قوله أهل الحق الخ) الظاهر[٤] من السياق[٥] والاقتصار على تفسير الحق ان مقول القول حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وأن المراد من أهل الحق ليس جماعة مخصوصة * ومن هذا ظهر ضعف ماقاله الفاضل المحشي[٦] الظاهر ان المقول مجموع مافي الكتاب فالمراد باهل الحق أهل السنة والجماعة * تم كلامه * مع أن قول المصنف فيماسيأتي والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق مما يأباه[٧] (قوله وهو الحكم المطابق) الغرض منه تعيين ماهو الموصوف بالحق وأما أن المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفي الصدق بالعكس فليس منظوراً فى هذه المرتبة الا أن الكسر أشهر فيما بينهم فاعتباره أولى * والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفي[٨] أو الحكم بالمعنى المنطقي فيه نزاع[٩] فالمرضي عند الشارح هو الاول[١٠] ويؤيده قوله باعتبار اشتمالها الخ (قوله للواقع) أى الثابت المتحقق فى نفس الامر[١١] من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض وهو المحكي عنه بالاقوال المسمى بمضمون القضايا واختلف أقوال العلماء فى نفس الامر قال في حواشي المطالع نفس الامر نفس الشيء[١٢] والامر هو

(قوله قال أهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة • وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم * ويحتمل ان يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكأنهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد تفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لايلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ

(١) أو يتوسع فيما نشاهد لكنه خلاف رأي الشارح {منه} {٢} حيث رتب بالفاء وقال فقال {منه} (٣) أي اللازم مما سبق هو القول دون القول مع المقول فلا يصح أن يقال فقال قال (منه) (٤) وانما قال الظاهر فانه يحتمل أن يكون غرضه مما تقدم من قوله لما كان الخ هو الاشارة الى وجه ترتيب ماذكر فى الكتاب بالتصدير بهاتين المسئلتين ثم بالبحث عن الذات والصفات ثم بالبحث عن السمعيات فحينئذ يكون المقول مجموع مافى الكتاب كما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكنه خلاف الظاهر (منه) (٥) أي من تصدير الكتاب بهاتين المسئلتين أعني ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها ويؤيده التصريح بالرد وقصره على المخالف في هاتين المسئلتين بقوله خلافا للسوفسطائية دون البواقي (منه)
(٦) ويحتمل أن يكون مقصوده الاعتراض على ماهو الظاهر من عبارة الشارح لكنه بعيد جداً (منه) (٧) ولعل الاعادة لطول الكلام أو للاهتمام والتأكيد لما فيه من الخلاف * وقد يقال ان ذلك مشعر بان المقول مجموع ماذكره في الكتاب (منه) (٨) أي الوقوع واللاوقوع (منه) (٩) أي بين السيد والشارح وعند السيد هو الايجاب والانتزاع (منه) (١٠) وأما الثاني فهو المرضي عند المحقق الرازي والسيد قدس سره فتكون المغايرة بين المطابق والمطابق بالذات وأما عند الشارح فبالاعتبار (منه) (١١) ويمكن أن يراد بالواقع نفس الامر (منه) (١٢) ومن هذا يظهر لك أنه يمكن أن يراد بالواقع فى عبارة الشارح نفس الامر لا ماهو الواقع في نفس الامر لانه يلزم التكرار (منه)

باعتبار أشتمالها على ذلك ويقابله الباطل • وأما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم

الشيء ومعني كون الشيء موجوداً في نفس الامر أنه موجود فى حد ذاته(١) والظاهر منه أن نفس الامر عبارة عن الموضوع(٢) وبه صرح الكاتبي في شرح الملخص (قوله باعتبار اشتمالها(٣)) اشتمال الكل على الجزء مشعر بأن اطلاق الحق على الامور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتمال (قوله وقد يفرق الخ(٤)) لاخفاء فى أن هذا مع ماسبق من قوله وأما الصدق(٥) الخ صريح في أن المرضي عنده رحمه الله هو عدم التفاوت بينهما(٦) الامن حيث شهرة الاستعمال وعدمه والمقابلة بأن الحق مستعمل في الكل على السواء وأن مقابله هو الباطل وأن الصدق شائع فى الاقوال ومقابله الكذب وأما بحسب المعنى فلا (قوله بأن المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع) يعني أن المطابقة مفاعلة لاتتصور إلا بين الشيئين وتقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالفاعلية والمفعولية معاً فإذا نُسِبَ الواقعُ إلى الحكم بأن يقال طابق الواقعُ(٧) الحكمَ كان الواقعُ منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والحكم منظوراً ثانياً فإن عكست النسبة(٨) كان الحكم منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والواقعُ منظوراً ثانياً فانتساب الواقع إلى الحكم بالمطابقة كما في الصورة الاولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع، وانتساب الحكم إلى الواقع بالمطابقة كما فى الصورة الثانية اعتبارها من جانب الحكم * فللحكم هيئتان(٩) * هيئة من جهة المفعولية وهي المطابَقية بفتح الباء * وهيئة من جهة الفاعلية وهى المطابِقية بالكسر، والأول هو المسمى بالحق، والثاني بالصدق * وإنما سُمِّيَ حال الحكم بالاعتبار الاول باسم الحق لان المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بصفة الحق بمعنى الثابت من حَقَّ بمعني ثَبَتَ • ثم نقل منه إلى وصف مقابله تسمية بوصف أحد(١٠) المتضايفين(١١) من هذه الإضافة بوصف المضايف الآخر(١٢) الذي كان له في نفسه مع قطع

(١) فاذا قلنا البياض عرض في نفس الامر فمعناه أن البياض فى حد ذاته عرض بمعنى أن البياض بحيث لو لاحظه العقل لوجده كذلك أو متصفا به (منه) (٢) أي موضوع القضية وما يجرى مجراه من المقدم والتالي (منه) (٣) لا خفاء في أن الظاهر من قوله باعتبار الخ بيان علاقة المجاز وأن قوله يطلق الخ دفع دخل كانه قيل كيف يصح تفسير الحق بالحكم مع أن الحق يطلق على الاقوال * وأما قوله وأما الصدق وكذا قوله وقد يفرق ناظر الى أن مقصوده هو الاشارة الى بيان الفرق بينهما * وانما قال وأما الصدق مع أن الظاهر أن يقال وأما الصادق اذ المطلق على الاقوال هو الصادق دون الصدق رعاية للمقابلة اذ المستعمل فى مقابلة الحق هو الصدق وان كان بمعنى الصادق (منه) (٤) وأيضا الحق اسم من أسمائه تعالى نعم قد يطلق ويراد به الموجود (منه) (٥) بمعنى الصادق وانما قال وأما الصدق والظاهر أن يقال وأما الصادق لان الشائع المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق دون الصادق حيث يقال الحق والصدق مشتركان في المورد ولا يقال الحق والصادق (منه) (٦) فانهما مترادفان ولا تفاوت بينهما الا باعتبار ماذكره (منه) (٧) بان يجعل الواقع فاعل طابق (منه) (٨) أى بان يقال طابق الحكم الواقع (منه) (٩) وكذلك يحصل للواقع هيئتان هيئة الفاعلية وهيئة المفعولية وليس شيء منهما مسمى باسم (منه) (١٠) وهو الحكم (منه) (١١) وهما الواقع والحكم وتضايفهما باعتبار المطابقة والمطابقية (منه) (١٢) أعنى الواقع (منه) (١٢) أى فى صورة العكس بان يقال طابق الحكم الواقع (منه)

(قوله فقد شاع فى الاقوال) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير الاقوال * قال فى حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله تعتبر فى الحق من جانب الواقع) اذ المنظور أولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً أي ثابتاً متحققاً وأما المنظور أولا في الاعتبار الثانى فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشيء بما هو عليه وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً

فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة)

النظر عن هذه الاضافة . ثم أخذت الصفة المشبهة عنه بالمعنى الثاني المنقول اليه * فللحق ثلاثة معان * أحدها: الثابت بأن يكون صفة مشبهة * وثانيها المطابقية المذكورة[1] وهو بهذا المعنى منقول من الاول وثالثها الصفة المشبهة المأخوذة منه بالمعنى الثاني المنقول اليه * وأما حال الحكم في الاعتبار الثاني[2] أنما سمي صدقاً[3] قال قدس سره في حواشي المطالع تميزاً عن أختها[4] * وقال الفاضل المحشي لان المنظور أولا في الاعتبار الثاني هو الحكم الموصوف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ماهو عليه * وهذا أولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً فليتأمل * تم كلامه * وأنت خبير بأن ماذكره المحشي من كون الانباء معنى أصلياً للصدق وكون الانباء وصفاً للحكم في حيز المنع[5] * والقول بأن الانباء وصف للحكم إلا أنه مركب[6] فلا يشتق منه له صفة مما لا يلتفت اليه * ولعل هذا منشأ الامر بالتأمل * وكذا منشأ عدم التفاته قدس سره اليه في وجه التسمية بالصدق * فان قيل لم لم يعكس الامر في التسمية بأن يسمى حال الحكم في الاعتبار الثاني بالحق وفي الاعتبار الاول بالصدق ثم ما وجه الترجيح * قلنا الوجه أن الحق في الاول حال المنظور أولا بخلافه في الثاني فانه حال المنظور ثانياً فالنقل من حال المنظور أولا راجح على النقل من حال المنظور ثانياً كما لا يخفى تأمل (قوله فمعنى صدق الخ) هذا تفريع على قوله بأن المطابقة الخ قدمه مع ان السوق يقتضي التأخير لئلا يقع الفصل بين المتفرع والمتفرع عليه في الموضعين (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) السوق يقتضي أن يقال مطابقة[7] الحكم اياه * وماذكره الفاضل المحشي من أن مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة على تقدير تسليم افادته كونه وصفاً للحكم لكنه لا يفيد كونه معنى الحقية وأما الكلام فيه * وكذا القول بأن الكلام ههنا محمول على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فغير مفيد لما فيه الكلام تأمل (قوله حقائق الاشياء) الظاهر أنه أراد بالاشياء الجزئيات الاضافية المندرجة تحت

(قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا أفاده الشارح في نظائره * ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع.

(١) قال الشيخ في الشفاء وأما الحق من قبيل المطابقة فهو كالصادق إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار نسبته الى أمر وحق باعتبار نسبة أمر اليه (منه) (٢) النسبة من جانب الفاعلية (منه)
(٣) يخطر بالبال أن الاولى في وجه التسمية بالصدق أن يقال إن الصدق في الاصل هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهو صفة المتكلم المخبر ثم نقل منه الى المخبر عنه الملحوظ أولا تأمل (منه) (٤) أي لاجل التميز عن الاخت بالاسم (منه) (٥) إذ الظاهر أن الانباء بمعنى الاخبار صفة للمتكلم (منه) (٦) (قوله إلا أنه مركب) دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو أن مصداق كون الشيء موجوداً لشيء وقائماً به اختصاص الناعت بالمنعوت ومناسبة تصحح اشتقاق صفة مفردة من النعت للمنعوت كما اذا كان السواد وصفاً لشيء وقائماً به فانه يصح اشتقاق الاسود من السواد لذلك الشيء وههنا لم يصح اشتقاق صفة مفردة من الانباء المذكورة للحكم فدفع ذلك التوهم بأن ههنا مانعاً من الاشتقاق وهو تركيب الوصف (منه) (٧) يعني أن اللازم من الفرق المذكور هو أن يقال مطابقة الحكم بفتح الباء (منه)

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هوهو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

الحقائق النوعية * ويحتمل أن يراد بها الاعم[١] وانما زاد الحقائق ولم يقل الاشياء كما هو الملائم لما سبق من قوله على وجود ماتشاهده الخ تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث الخ لان العالم اسم الاجناس (قوله حقيقة الشيء وماهيته) انما زاد الماهية تنبيهاً[٢] على أن الوجود والتحقق ليس معتبراً في مفهومها كما هو المشهور * قال في حواشي المطالع لفظ الحقيقة في الاصطلاح انما يطلق على الموجودات * وأنت خبير بأن المناسب حينئذ أن يفسر بما يقع في جواب ما هو[٣] اذ مابه الشيء هوهو يعم الكلي والجزئي. والماهية شائعة في الكلي ومفسرة بما يقع في جواب ماهو ومن ثم قيل إن الماهية تدل على الكلية التزاما تدبر (قوله مابه[٤] الشيء هوهو) نوقض بالفاعل ودفع بأن الفاعل[٥] مابه الشيء موجود[٦] دون مابه الشيء هوهو * وأنت تعلم أن النقض بالفاعل باق على رأي من جعل الماهية مجعولة الا أن يقال إن الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ هوهو[٧] فكأنه علم الاتحاد * والمعنى مايتحد به الشيء ولهذا لم يقل مابه الشيء هو أو ما به هوهو مع كونه أخصر * ولو قيل إن الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات[٨] فلزم النقض بالعوارض والفصول قلنا المراد به الاتحاد في المفهوم[٩] سواء كان ذلك قبل حذف المخصص كالحيوان الناطق بالنسبة الى

---

(١) بل نقول إن الظاهر هو الاعم في المقامين يعني أن لكل شيء سواء كان كلياً أو جزئياً موجوداً كان أو معدوماً حقيقة أي ماهية بمعنى مابه الشيء هو هو سواء كانت ماهية نوعية أولا (منه) (١) سواء كانت حقيقة الشيء مغايرة له بالذات كالانسان بالنسبة الى زيد أو بالاعتبار كحقيقة واجب الوجود وكالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان (منه) (٢) وايماء الى أن المراد بالشيء مايعم الموجود والمعدوم ولو مجازاً * أو اشارة الى ترادفهما (منه) (٣) لو فسر الحقيقة والماهية بما وقع في جواب ماهو لكان أسلم من النقض بالفاعل والفصل وأحوط في عد النوع والجنس من الحقيقة بالقياس الي الاشخاص والانواع تأمل (منه)

(٤) والاقرب أن يراد بالسبب السبب القريب كما هو المتبادر فلا يرد النقض بالفاعل على شيء من المذهبين لكن يرد النقض بالجزء الاخير كالفصل وبكل واحد من أجزاء الحقيقة المركبة كالحيوان والناطق اذ لكل واحد منهما مدخل في كون الانسان انساناً * والجواب أن المراد ما يكون مستقلا فيه والمعنى مابه وحده من غير مدخلية غيره وبدل عليه تقدم الظرف * ويتجه عليه أن النسبة تقتضي التغاير ولا تغاير بين الشيء وحقيقته إلا بالاعتبار ولا مخلص عنه الا بالتوسع بان يراد به معنى الاستغناء عن غيره أعني الخارج عنه (منه) (٥) إلا أن يجعل أحد الضميرين للموصول والآخر للشيء * إلا أنه حينئذ يبطل التعريف طرداً وعكساً * وأيضاً يلزم التفكيك * إلا أن يفسر بالاستغناء عن الخارج (منه) (٦) معناه أن الاشياء موجودة في حد ذاتها ولم يكن الفاعل موجداً بل مظهراً (منه) (٧) كما يقال الحمل بالمواطأة الحمل بهوهو أي بالاتحاد (منه) (٨) أي في الصدق أي كل من الذاتيات والعرضيات صادق على شيء واحد أي محمول على شيء واحد كالكاتب والانسان فانه محمول على زيد (منه) (٩) دون الذات ولا الاعم * وفيه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة (منه)

(قوله مابه الشيء هوهو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية * لانا نقول الفاعل مابه الشيء موجود لاما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل * فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال * قلت بعد التسليم فرق بين مابه الموجود موجود وبين مابه الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر أن الضميرين للشيء * وقد يجعل أحدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض ظاهر التعريف حينئذ بالعرضي اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك * وجعل هوهو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا * ولو قيل في التعريف مابه الشيء هو لكان أخصر

(قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه) أي بالكنه وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضاً * قيل عليه يستفاد منه أن الذاتي مالا يمكن تصور الشئ بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص * وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على مانص عليه في حواشي المطالع فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام * وقيل أيضاً ان أريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان أريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي أيضاً * وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي لا به ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد أعني كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على أن تصور الكنه بالعرضي غير ممتنع وان لم يطرد * ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضروريا (محالا)

مما يمكن تصور الانسان بدونه

الانسان أو بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى ماتحتها من الجزئيات[1] * لكن بقي شيء أنه يلزم حينئذ أن يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل به أحد تأمل[2] (قوله مما يمكن تصور الانسان) أي بالكنه[3] بناء على أن تصوره بالوجه يمكن بدون الذاتي أيضاً * وقد يقال إن الذاتي متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال * قال الفاضل المحشي قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعني الاخص * وجوابه بعد تسليم الاستفادة[4] بطريق التعريف[5] أن المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار[6] على مانص عليه في حواشي المطالع[7] فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي * وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفينا في هذا المقام * تم كلامه * ولا خفاء في أن النقض[8] ببعض اللوازم البينة كالملكات بالنسبة الى أعدامها باق غير مندفع[9] بشيء من الجوابين * وأيضاً إن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم * الا أن يفسر اللزوم بالاستعقاب * ولو قيل إن العلوم معدات فانفكاك البعض عن البعض ضروري لامتناع اجتماع المعد مع المعد له تحقيقاً سواء كان المعد قريباً أو بعيداً كما بين في موضعه * قلنا[10] فحينئذ وجب الانفكاك في الذاتيات أيضاً * على أن ماقالوا إن العلوم معدات ليس على اطلاقه بل في العلوم النظرية[11] * والوجه الوجيه[12] في الجواب أن يقال إن معنى إمكان تصور الانسان بدونه إمكان فرض تحققه بدونه سواء كان المفروض

---

(١) فان الانسان وزيداً مثلا متحدان في المفهوم بعد حذف التشخص من زيد وكذلك الحيوان والانسان متحدان في المفهوم بعد حذف الفصل وهو الناطق (منه) (٢) وجه التامل أن المراد بالمفهوم مفهوم الفصل (منه) (٣) ولو لم يقيد بقوله بالكنه لم يتميز الذاتي عن العرضي لانه لا يمكن تصور الانسان بالوجه بدون تصور الذاتي غاية الامر أن الذاتي متصور اجمالا (منه) (٤) يعني بجواز أن لا يكون المستفاد تعريفاً والجمع والمنع من شرائط التعريف (منه) (٥) أو بطريق الحكم المساوى أو الخاصة المساوية سواء كان بطريق التعريف أولا فلا وجه للتخصيص بطريق التعريف (منه) (٦) أي تصور الملزوم اذا كان ملحوظاً بالقصد مخطرا بالبال يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب (منه) (٧) نظراً الى هذا الجواب لا يمتاز المتضايف من الذاتي اذ يستلزم تصور أحد المتضايفين تصور الآخر * وجوابه أن هذا بطريق الاخطار والا يلزم عدم خلو النفس عن تصور المتضايفين هذا محال (منه) (٨) لكن لا يلزم في الجميع لان اعتبار هذا القيد بناء على دفع التسلسل والتسلسل يدفع باعتباره في الجملة (منه) (٩) اعلم أن عدم اندفاع الشبهة ببعض اللوازم البينة بناء على ملاحظة المعنى التفصيلي * وأما اذا لوحظ المعنى الاجمالي من غير ملاحظة مضاف اليه في العمى وهو البصر لا يلزم من تصور الملزوم تصوره فحينئذ تندفع الشبهة (منه) (١٠) وقد يجاب عنه بان المراد بامكان الانفكاك هو الانفكاك باعتبار النوع (منه) (١١) بناء على ماوقع فيها من الافكار والانظار لا باعتبار أنفسها (منه) (١٢) ويؤيده ماقال قدس سره في صدر المرصد الثاني في الماهية من شرح المواقف وبالجملة اذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وماهو داخل فيها اما مجملا أو تفصيلا (منه)

فانه من العوارض *وقد يقال إن مابه الشيء هوهو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية . والشيء عندنا الموجود * والثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء

محالا كما في اللوازم البينة أولا كبواقي العوارض بخلاف الذاتي فان الفرض ههنا كالمفروض محال على قياس ماقيل في خواص الذاتي *ونظيره عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي[1] دون نقائض الأمور العامة[2] لكن بقي شيء *وهو أنه يستفاد منه أن كل مالا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض مما يمكن تصور الشيء بدونه يتجه عليه المنع المذكور *ولا مخاص عنه الا بما قررناه فتأمل (قوله وقد يقال) دل على أن هذا غير مرضي عنده والمرضي مامر من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كما في الماهية لكن السؤال بقوله فان قيل فالحكم الخ ناظر الى أن التحقق معتبر في الحقيقة كما هو المشهور وعدم اطلاق الحقيقة على الماهيات المعدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا يقال حقيقة العنقاء يؤيد ماقيل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد اما بالتبع أو بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه[3] هوية) أي مابه الشيء هوهو مع التشخص بطريق العروض[4] كما يستدعيه السوق والعديل *لكن المشهور أن الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور *وقد تطلق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضاً (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) أى التحقق والتشخص بمعنى لابشرط شيء لابشرط لاشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعني لفظ الشيء لايطلق الاعلى الموجود عند الاشاعرة[5] فكل شيء موجود كما أن كل موجود شيء *وأما أنهما مترادفان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوق[6] والتلازم *والظاهر[7] عدم الترادف[8] إذ المفهيات توصف بالامكان والامتناع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشيئية *وأيضا قد يفيد حمل الوجود دون الشيئية (قوله معناها بديهي التصور) أى بالكنه وكذا الحكم بالبداهة هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين خلافا للبعض في المقامين *فمنهم من قال بكسبية التصور *ومنهم من قال بامتناعه *ومنهم من قال بكسبية الحكم بالبداهة وبداهة التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل المحشي أورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق *والمنشأ مجموع أمور ثلاثة *تعريف الحقيقة *وكون الشيء بمعنى الموجود *وكون الثبوت

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي أيضاً والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) أورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق والمنشأ مجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ اللغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين

---

(١) ولهذا قالوا فرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف لافرض محال بطريق الاضافة كما في نقائض الامور العامة (منه) (٢) كالوجود واللاوجود والشيء واللاشيء (منه) (٣) قال بعض الفضلاء ان نسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس(منه) (٤) اذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العروض(منه) (٥) ولهذا قال الشارح والشيء عندنا الموجود والثبوت الخ ولم يقل الشيئية والثبوت والتحقق (منه) (٦) ولذا قال المحقق الطوسي في تجريده ويساوقه الشيئية ولم يقل يرادفه (منه) (٦) التردد بين الترادف والتساوي (منه) (٧) وانما قال والظاهر عدم الترادف لان الترادف لا يستلزم الاطلاق كالشافي والطبيب فان الاول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف (منه) (٨) والا لم يتعرض للشيئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والكون (منه)

يكون لغواً بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة * قلنا المراد أن ماتعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر كما يقال

بمعنى الوجود * تم كلامه * ولك أن تقول ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق[1] بل اللازم التساوق ولا مدخل للتساوق فى لغوية الحكم[2] * وكذا لا مدخل لتعريف الحقيقة على ما ارتضاه من عدم اعتبار التحقق فى مفهوم الحقيقة * نعم لتعريف الحقيقة مدخل فى الشيئية على ما قيل * والقول بان مراده بتعريف الحقيقة تعريضا المستفاد مما قيل دون ما اختاره وفسرها به أولا ليس ببعيد * وقد يقال ان تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو مطلقا يدل على الاتحاد مع الاشياء فيكون له مدخل فيها * وفيه أن وجود الحقائق في الخارج معركة[3] بين العقلاء مع تعريفهم الحقيقة بما فسر به تامل (قوله يكون لغواً بمنزلة قولنا الخ) حاصله أن الثبوت مرادف للشيئية أو لازم بين بالمعنى الأخص فالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لغواً[4] غير مفيد وان صح في نفسه * لا يقال لا حمل بين المترادفين حقيقة بل صورة فكيف يصح الحمل فى نفسه والصحة فرع تحقق الحمل[5] * لانا نقول لا حمل بينهما اذا أريد بهما في جانبي الوضع والحمل مفهوما هما * وأما اذا أريد بهما في أحد الجانبين الفرد فلا شك في تحقق الحمل وصحته فالحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه (قوله قلنا المراد الخ) حاصله أن الحكم بالثبوت على ما فرض اتصافه بالشيئية والحقيقة كما هو تحقيق مذهب الشيخ[6] في عقد الوضع لا على ما علم وصدق به كما زعمه السائل * ولعله أراد بالاعتقاد الفرض[7] لا المصطلح أعني التصديق كما يشعر به ظاهر عبارته لان عقد الوضع تركيب تقييدي ويكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم اعتبار التصديق والاعتقاد بالمعني المصطلح فى عقد الوضع كيف لا ولو أريد به المصطلح لزم لغوية الحكم * واعتبار نفس الامر فى جانب عقد الحمل لا يجدي نفعاً[8] إذ مآل[9] التصديق هو الحكم بأن الامر كذلك فى نفس الامر * لكن بقى أن النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية فان الاخبار بعد العلم بها أوصاف كما أن الاوصاف قبل العلم بها أخبار * وقد يقال ان معناه ان فرضنا ففرضنا والافلا * فالاولى

(١) حيث قال الشيء عندنا الموجود ولم يقل الشيء بمعنى الموجود فيلزم التساوي * ولقائل أن يقول المقصود هنا بيان معنى الحقيقة والشيء والثبوت لا افرادها فالمراد اذا كان كذلك فلا بد أن يكون معنى قوله والشيء عندنا الموجود أن معنى الشيء ومفهومه الموجود (منه) (٢) إذ لا لغوية في قولنا الناطق ضاحك مع التساوى والتساوق بينهما (منه) (٣) أى نزاع فى أن الطبائع موجودة في الخارج أولا (منه) (٤) لان ما هو معتبر فى المحمول فهو معتبر فى الموضوع (منه) (٥) بان تكون القضية طبيعية وفيه أن لاشك في صحة قولنا الكلي كلي بل فى كونه مفيدا (منه) (٦) لا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن الفعل الذى اعتبره فى عقد الوضع هو بحسب نفس الامر لا بحسب الفرض كما زعمه المتأخرون (منه) (٧) انما عبر عنه بالاعتقاد رعاية لدلالة اللفظ اذ التركيب التقييدي ينبيء عن الاعتقاد (منه) (٨) والجواب أن اعتقاد الحقية قد لا يكون مطابقاً لما في نفس الامر فاعتبار نفس الامر في جانب عقد الحمل قد يجدى نفعاً (منه) (٩) (قوله اذ مآل التصديق هو الحكم بان الامر كذلك فى نفس الامر) سواء كان مطابقاً أولا (منه)

(فى)

(قوله وربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كما فى مثل واجب الوجود موجود *والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه* اللهم الا أن يقال انه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد أى ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبر متحد الموضوع والمحمول* وقوله ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر * ولك أن تقول حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو أن شعري الآن كشعرى فيما مضى أو شعرى هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بحمل الاضافة للعهد لان معني العهد ارادة بعض أشعار المتكلم بعينه وكم فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيداً * ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشئ على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلا

واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت

في الجواب[1] منع الترادف . أو كون اللزوم بيناً بالمعني الاخص . أو يقال ان العنوان هو الحقيقة بمعني الماهية التى لم يعتبر في مفهومها التحقق كما مرت الاشارة اليه وفرق ما بين جعل العنوان نفس الاشياء وبين جعله الحقيقة المضافة اليها . وفيه تأمل (قوله واجب الوجود موجود) أي ما نفرضه واجب الوجود فهو موجود في نفس الامر[2] (قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلما يحتاج الى الاثبات بالدليل كما سيصرح الشارح به حيث قال نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان[3] *وما نقل عنه في هذا المقام هكذا هذا تأكيد لقوله مفيد والمعني أنه مفيد بل قد يحتاج الى البيان يعني ليس بديهياً وهذا نفي لقوله لغوا * ثم كلامه * صريح في أن البيان بمعني الاثبات بالدليل كما هو الشائع المتبادر منه لا ما توهمه الفاضل المحشي أي قلما يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كما في مثل واجب الوجود[4] موجود والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم الا أن يكون بالنسبة الي بعض الاذهان القاصرة * ثم كلامه * (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) اذا أخذ موضوعه بحسب نفس الامر دون الاعتقاد والفرض إذ المفهوم من الثابت ما اتصف به بحسب نفس الامر فيكون الحكم به لغوا إذلم يعهد لنا شيء يفرض اتصافه بالثبوت ويعبر عنه بالثابت فيحكم عليه بحسب نفس الامر بخلاف واجب الوجود موجود وحقائق الاشياء ثابتة *قال الفاضل المحشي هذا ناظر الي قوله وهذا الكلام مفيد أي ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول * ثم كلامه * يعني أن موضوعه أخذ بحسب نفس الامر كمحموله اذلم يعهد فى أمثاله أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف ما نحن فيه وواجب الوجود موجود وأمثاله فانه معهود أن يؤخذ[5] موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر *وأنت خبير بأن الفرق بين العنوانات لا يخلو عن التكلف والتعسف *أما بحسب العرف واللغة فظاهر لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه عند أهل العرف واللغة ثبوت ب لج بالفعل بحسب نفس الامر *وأما بحسب الاصطلاح فهو أن الفعل

---

(١) أى في جواب الاعتراض الذى أورده الشارح في لغوية الحكم (منه) (١) وقد يقال إن مراده بما نعتقده ما نسميه بالأسماء وقوله نسميه من قبيل عطف التفسير حاصله مسميات الاسماء ثابتة وفيه تعسف كما لا يخفى (منه) (٢) ويؤيده قوله واجب الوجود موجود اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً ان الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه) (٣) أي بالبيان والتفسير (منه) (٤) اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض لا من حيث الاعتقاد كما لا يخفى *وأيضاً ان الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه) (٥) وأما الفرق بان الفعل فى البعض يعتبر بحسب نفس الامر وفى البعض الآخر بحسب الفرض لا يخلو عن التكلف والتعسف (منه)

ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * على مالا يخفى * وتحقيق ذلك أن الشئ قد يكون له
اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيأ مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان
اذا أخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً واذا أخذ من حيث انه حيوان
ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها)

اما بحسب نفس الامر في الكل على ماهو ظاهر مذهب الشيخ[1] على ما عليه العرف واللغة وفهمه
جمهور المتأخرين من مذهبه أو الفعل بحسب فرض العقل على ماهو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه
المحقق الرازي في شرح المطالع[2] فليتأمل (قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري) اذ عقد
الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الامر لكن المراد بالمحمول ليس مفهومه الظاهر بل ماهو عليه
بحسب الشهرة من كمال الفضل والبلاغة * قال الفاضل المحشى وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر
الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج ألبتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظاهر
ولك أن تقول حقائق الاشياء ثابتة تحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر
المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو أن شعرى الآن
كشعرى فيما مضي أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بحمل الاضافة
للعهد لان معني العهد ارادة بعض أشعار المتكلم معينا[3] وكم فرق بين المعنيين والمشهور أن المراد
بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيدا * ويرد عليه أن شعرى شعري كذلك * ثم
كلامه وأنت تعلم فكما أن أخذ الموضوع فيما نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم كذلك
أخذ طرفي شعرى شعرى على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم * وأما بالنسبة الى القاصرين فمتساويان *
والفرق غير ظاهر * ومن ادعى الفرق فلابد له من البيان * وأيضاً ان شعرى الآن أو الشعر المعروف
بالبلاغة بعض الاشعار معينا لكن بالتعيين النوعى[4] والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصوراً على
الشخصى * وقد يناقش فيه بأن العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديراً أو الحكمى[5] والكل منتف[6]
ههنا * وأيضاً إن المراد بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن البين أن شعرى شعرى ليس
كذلك اذ استقامة معناه موقوفة على التقدير والتقدير ليس بيانا له ولا دليل صدقه فليتأمل (قوله
وتحقيق ذلك) أي الجواب المذكور * وتفصيله أن القضية المتعارفة تشتمل على العقدين * عقد الوضع

---

(١) وما ذكره الشيخ الرئيس على ماهو العرف واللغة ولذا لم يكتف في عقد الوضع بالامكان
واعتبر الفعل على ما صرح به المحقق الرازي في شرح الشمسية والسيد قدس الله سره في حاشية
المطول (منه) (٢) حيث قال ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام العربية كيف وهم
بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف (منه) (٣) أي المناقشة فيه من حيث
عدم الذكر لا من حيث التعيين لان التعيين النوعي كاف (منه) (٤) والمناقشة فيه من حيث
عدم الذكر لا من حيث التعيين لان التعيين النوعي كاف (منه) (٥) والمذكور الحكمى
هو المذكور في القلب فكأنه مذكور (٦) وقد يقال ان الذكر الحكمى متحقق كما قيل
في تعريف الكلمة بان يحمل على العهد الخارجي بارادة الشعر المتعارف فيما بينهم بكمال فكأنه
مذكور حكما (منه)

أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها

وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بطريق التقييد. وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بطريق الخبرية* والوضع قد يستلزم الحمل استلزاما بيناً بالمعنى الأخص فحينئذ يكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك فحينئذ قد يحتاج الحمل والحكم الى أمر خارج عن الطرفين وذلك الخارج إن كان غير النظر فالحكم بديهي وإلا فنظري. وعلى التقديرين فالحكم مفيد وأن اختلاف الشيء المحكوم عليه بالاعتبار قد يكون باعتبار اختلاف العنوان كالجسم والحيوان الناطق وقد يكون باعتبار أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض والمحمول بحسب نفس الامر كما فيما نحن فيه وكواجب الوجود موجود* ولا يبعد أن يجعل ذلك إشارة الى الجواب التحقيقي في هذا المقام دون المذكور فكأن الجواب المذكور ليس مرضياً عنده[1] تحقيقا اذ مبناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد والفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الفرض والبعض الآخر بحسب نفس الامر[2] وقد عرفت مافيه من أن الاخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ماعليه العرف واللغة أو بناه على أن الجواب المذكور بعد التزام كون الشيء بمعنى الموجود أو كون الموجود لازما بيناً بالمعنى الاخص وذلك ليس كذلك*غاية الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتى يلزم لغوية الحكم (قوله أي بالحقائق) ويحتمل أن يراد العلم[3] بالقضية المذكورة اذ هذا القدر كاف في الرد[4] (قوله والتصديق به[5]) بأن يحمل[6] بعضها على بعض كقولنا الجسم متحرك* أو الكل على الاجزاء كما هو الظاهر[7] (قوله وبأحوالها) بأن نجعل الحقائق موضوعا ويثبت لها الاحوال ولاشك أن التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء* فيصح عد التصديق بأحوال الحقائق من قبيل العلم بالحقائق كالعلم بأنفسها* فلا يتجه ان الكلام فى العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بأحوالها من جزئيات العلم بها كما لا يخفى *قال الفاضل المحشي فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام* تم كلامه* ولعله أراد بالانواع نوع التصور والتصديق. وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل* ولا خفاء فى أن جمع التصور ناظر الي استغراق الاشخاص وليس مقصورا على استغراق الانواع وأن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف فى الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه كما لا يخفى على من

(قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها) فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام* ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث. والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين

(١) وأيضاً عبارة المصنف لا تساعد ماذكره من قوله ونسميه بالاسماء (منه) (٢) وذلك خلاف العرف واللغة (منه) (٣) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة *وأنت خبير بأن هذا غير ماقيل تأمل (منه) (٤) أي في رد كلام الخصم وهو أنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها لانه سالبة كلية واثبات الموجبة الجزئية يكفي في رد السالبة الكلية (منه) (٥) الباء اذا كانت صلة التصديق كانت واردة على المحمول الكلي وفيه نوع اشعار بأن الحقائق عبارة عن الطبائع الكلية كما أشار اليه (منه) (٦) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة *وأنت خبير بان هذا غير ماقيل تأمل (منه) (٦) بأن تكون الحقيقة ذات أبعاض وأجزاء ويحمل بعض أجزائها على بعض بان يقال الجسم متحرك وكل واحد من الجسم والمتحرك جزء من الحقيقة وهو الحيوان (لكاتبه عفي عنه) (٧) أى حمل الكل على الاجزاء ظاهر من العبارة لان حمل البعض على البعض تصديق ببعض الحقيقة لا تصديق بها (لكاتبه عفي عنه)

(قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه

(متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق * والجواب أن المراد الجنس رداً على القائلين بانه لاثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية)

تفطن في جواب الشارح ونكتة جمع التصور وإفراد التصديق لاتخفى [1] على الفطن الذكى (قوله متحقق [2]) بمعنى أنه واقع فى نفس الامر لابمعنى أنه موجود فى الخارج اذ العلم عند الاشاعرة إضافة وهى اعتبارية اتفاقا من المتكلمين سوى الاين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف ورجع الضمير الى الحقائق وإقامة المضاف اليه مقامه أو رجع الضمير الى الثبوت الذي فى ضمن ثابتة [3] والتأنيث باعتبار المضاف اليه* وفيه نظر اذليس فى الكلام إضافة الثبوت الى الحقائق وكفاية الاضافة من حيث المعنى في التأنيث محل الخدشة • والظاهر أن المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لامايعم التصور والتصديق واللام فى العلم لاستغراق أشخاص نوع التصديق ولايبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة (قوله للقطع بأنه لا [4] الخ) يعنى أن الحقائق عام مستغرق [5] فرجع الضمير اليها يقتضي كون العلم بجميع الحقائق حاصلا لنا وهو بين البطلان* وقد يقال إن الآية الكريمة (وعلم آدم الاسماء كلها) أى مسمياتها نص في حصول العلم بالجميع تفصيلا [6] • ودفعه غير خفي [7] كما لايخفى (قوله والجواب أن المراد الجنس) حاصله أنا لاندعى الايجاب الكلي بل الايجاب الجزئي بمعنى جمع من الحقائق ولو ثلاثة أو أربعة أو حقيقة [8] من حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنس الحقائق [9] متحقق لان الخصم يدعي السلب الكلي في المقامين والايجاب الجزئي كاف في إبطاله * وأنت خبير بأن الانسب حينئذ أن يقال حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف اليه (قوله ردا الخ) أى بدليل أنه رد على القائلين الخ (قوله ولا بعدم ثبوتها) وإنما لم يقتصر على الاول مع أنه كاف فى المقصود تنبيهاً على انه ينبغي للمنكر أن يتعرض لنفى القسمين معا ليكون نصا فى مراده لان العلم بالحقائق منحصر في القسمين العلم بثبوتها والعلم بعدم ثبوتها بخلاف الرد عليه فانه يحصل بمجرد القول بأن العلم بها متحقق من غير أن يتعرض للثبوت والعدم

---

(١) لان متعلق التصور أنواع مختلفة بخلاف متعلق التصديق فانه هو النسبة الخبرية فتدبر (منه) (٢) بالتحقق الرابطي دون المحمولي (منه) (٣) فان مصدر الثابتة المسند الى ضمير الحقائق مصدر مضاف اليها والضمير له (منه) (٤) أى على سبيل التفصيل (منه) (٥) اذ الجمع ظاهر فى العموم (منه) (٦) أى العلم التفصيلى التصورى بالكنه أو بالوجه المساوي أو التصديق (منه) (٧) فان الانبياء صلوات الله عليهم مستثنون اذ الكلام في علم سائر الناس (منه) (٨) والقرينة على تعيين المراد في الثانى ابطال جمعية الحقائق بالاضافة وفي الثالث ابطال جمعية الاشياء بالالف واللام أو عدم تقييد الجنس بالحقيقة أو بالعلم أو نقول ان المراد من الحقائق هذه الحقيقة يدل عليها الحقائق كدلالة الجمع على الواحد كما في المرفوعات هو أي المرفوع والضمير فى بها راجع الى تلك الحقيقة وهذا الجواب معارضة بحسب المناظرة (منه) (٩) فان قلت جنس حقائق الاشياء ينافى الإستغراق * قلت الجنس لاينافيه لان الاستغراق بالنسبة الى العلم والجنس بالنسبة الى المعلوم * فان قلت مسائل العلوم كليات* قلت هذا من المبادي كما يفهم من قوله ثم لما كان (منه)

(قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه ان أريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان أريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا ألبتة * لايقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه * لانا نقول لادليل على هذا التقييد * مع ان تعميم الشارح ينافيه * ولو سلم فبطلان التقييد لايوجب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد * وقد يقال أيضاً ثبوت الكل غير معلوم * وان أريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس لايلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر * وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات من الاعيان وكفى بهذا القدر تنبيهاً .

(قوله)

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية * ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر أو عرضا فعرض أو قديما فقديم أو حادثا فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشيء ولا ثبوته ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهلم جرا وهم اللاأدرية *

(قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) أنفسها بمعنى أنها مرتفعة عن نفس الامر بالمرة وليس للماهية تخالف وتمايز لبعضها عن بعض وليس شيء منها مظروفا لنفس الامر لابنفسه [1] ولابوجوده إذ ما من نسبة ايجابية كانت أو سلبية إلا ولها نسبة تناقضها بل الكل خيالات وأوهام لاأصل له كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء لأن الكل راجع الى أصل واحد حقيقي موجود في الخارج وحده حقيقة بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه إلا بحسب الظاهر وبادي الرأى وأما بحسب التحقيق فلا كما ذهب اليه جمع من أهل المشاهدة والمكاشفة * لايقال فحينئذ يلزم ارتفاع النقيضين لان ارتفاع النقيضين فرع تحقق أصل النسبة فحيث لانسبة فلاايجاب ولاسلب وذلك ليس ارتفاع النقيضين * على أن امتناع ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم * ومن هذا يظهر لك أن انكارهم لايختص بالحقائق الموجودة فى الخارج كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح [2] وقد يقال إن مرادهم بالانكارها إنكار ثبوتها على حذف المضاف [3] كما في مذهب العندية * والفرق بين المذهبين باعتبار أن العندية يقولون ثبوتها تابع للاعتقاد بخلاف العنادية فانهم ينكرون الثبوت مطلقاً (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي اتصاف الماهيات بالوجود وثبوت بعضها لبعض بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هي تابعة للاعتقاد فان اعتقدنا موجودا فموجود ومعدوما فمعدوم وان حادثا فحادث وان قديما فقديم الى غير ذلك * فمعتقد كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم فيكون النقيضان حقاً بالقياس الى الطائفين ولااستحالة فيه عندهم اذ ليس فى نفس الامر شيء محقق مواحتجوا على ذلك بأن الصفراوى يجد الحلو فى فمه مرًّا فدل ذلك على ان المعاني تابعة للاعتقاد دون العكس * فان قيل إن الاعتقاد بتبعية ثبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قالوا بتبعية ذلك الاعتقاد لاعتقاد آخر فلا يخلو من أن ينتهي الى اعتقاد ثابت فى نفس الامر فلزمهم التناقض أولا فيلزم التسلسل * قلنا لهم أن يمنعوا استحالة التسلسل لانه فى الامور الاعتبارية ولو قيل أنهم اعترفوا بتحقق النفي فيلزمهم التناقض * قلنا هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم (قوله ويزعم أنه شاك الخ [4]) قيل فيلزم التسلسل في الشكوك * وأجيب بأنهم شاكون فى لزوم التسلسل مع أنه التسلسل فى الامور الاعتبارية [5]

(١) كالعنقاء فانه عند المتكلمين المحققين مظروف لنفس الامر بنفسه لابوجوده (منه)
(٢) فان المراد إنكار الحقائق الموجودات في الخارج (منه) (٣) ويؤيده ماذكره فى الدرس السابق من قوله بانه لاثبوت لشيء من الحقائق (منه) (٤) الشك شائع فيما استوى طرفاه وقد يستعمل فيما يقابل اليقين • والظاهر ان المراد ههنا هو الاول ويحتمل الثاني ولفظ الزعم يؤيد الثاني • وعلى الاول لابد من التأويل اذ الزعم ينافي الشك والتأويل هو أن لفظ الزعم قد يستعمل ويراد به الاشارة الى خذلان مذهب الخصم (منه) (٥) والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال (منه)

(قوله وهم العنادية) سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمرما الى أمر آخر فى نفس الامر ويقولون مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها فى القوة * وبه يظهر أن انكارهم لايختص بحقائق الموجودات * فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق * والاظهر أن تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم (قوله ومن ينكر ثبوتها) أى تقررها * وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصومه ويستدلون بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرًّا فدل على أن المعانى تابعة للادراكات (قوله ويزعم أنه شاك) هنا الزعم بمعنى القول الباطل لاالاعتقاد الباطل اذلا اعتقاد للشاك

لنا تحقيقاً أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان * والزاما أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق * ولا يخفى أنه انما يتم على المنادية * ٢٠/٥/١٩٩٨)

(قوله لنا تحقيقاً) أي دليلا حقاً صادق المقدمات بحسب نفس الامر وإن لم يكن حقاً صادقاً مسلماً عند الخصم * فيكون المقصود منه إظهار الحق لا إلزام الخصم فيكون له ولاية المنع نعم * ولا خفاء في أن اللازم منه ثبوت الاشياء في نفس الامر وأما ثبوت العلم بها فلا * وفيه تدبر[1] (قوله بالضرورة) الضرورة بمعني القطع واليقين أو بمعنى الوجوب دون معني البداهة بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله وإلزاما) أي قياساً مركباً من المقدمات المسلمة عند الخصم مستلزما لبطلان مذهبه كما هي مسلمة عندنا مستلزمة لمذهبنا أيضاً لا بمعني القياس الجدلي المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم الغير المسلمة عندنا * وأنت خبير بأن بعض المقدمات غير مسلمة عند الخصم كيف وإن أثبات وارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فكيف يكون الزامياً * قلنا انما جعله إلزامياً تنبيهاً على أن ما يصلح به التخاطب والمناظرة يتم إلزاما[2] أو إشارة الى قربه من التسليم بالنظر الى الاول تأمل (قوله إن لم يتحقق نفي الاشياء الخ) أي إن لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفياً اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات أو ملزوم له فلزم الثبوت * وان تحقق النفي[3] فقد ثبت ماهية من الاشياء اذ النفي من جملة الماهيات وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت * فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الاخير فيقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانفيتم وقد يتوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية ويوجه الالزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين * تم كلامه * ولا يشتبه عليك أنه يرد عليه مثل مايرد على الاول بأن يقال إن النفي من جملة المخيلات عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت مانفي * وأيضاً ان عدم وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزما به اذ لا يجب أن يكون الملزم به معتقدا لمن تمسك به * والاولى في الرد أن يقال ان الكلام في النفي بمعني اللاوقوع[4] دون النفي بمعنى الانتزاع لان النقيضين هما النفي والاثبات بمعني الوقوع واللاوقوع لا النفي والاثبات بمعني الايقاع والانتزاع لارتفاعهما عند الشك والكلام في المتناقضين فلا يصح الحكم بأن النفي حكم[5] والحكم تصديق فليتأمل (قوله على الاطلاق) أي بطريق السلب الكلي (قوله انما يتم على المنادية) وقد عرفت

(١) وجهه أن الدليل يستلزم العلم سواء كان على المعني المشهور عندهم أولا لان العلم بالمطلوب مأخوذ في مفهوم الدليل (منه) (١) لانه لا يمكن أن يقال انا اذا جزمنا بالضرورة بثبوت بعض الاشياء لا يحصل لنا العلم بثبوته أيضاً (منه) (٢) بحيث يليق أن يجعل الزامياً (منه) (٣) أي النسبة الخبرية التي تكون بين الموضوع والمحمول (منه) (٤) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه) (٥) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه)

(قوله أن لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت) يرد عليه أن عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام أن يقتصر على الشق الآخر ويقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض مانفيتم * وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات ويوجه الالزام بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج * ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبني الالزام لمنكر أجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي * لا يقال ترديد هذا الالزام في التحقق وهو بمعني الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج (قوله انما يتم على المنادية) عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر وأما على العندية ففيه تأمل * وقال في شرح المقاصد في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات أو نفي سيما اذا تمسكوا لها ادعوا بشبهة

(نافيه)

قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مراً ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تفتقر فى حلها الى أنظار دقيقة

مافيه قال فى شرح المقاصد ثم لايخفى مافى العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات أونفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة [1] بخلاف اللا أدرية فانهم أصروا على التردد والشك فى كل مايلتفت اليه حتي فى كونهم شاكين * تم كلامه * ولاخفاء في أن هذا صريح في أن الالزام يتم على العنادية والعندية معاً فبين كلاميه نوع تدافع * وماقيل في توجيه مافى شرح المقاصد من أن نسبة النفى ان لم تحقق فى نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن النسبتين مدفوع بما مر من أن عدم خلو الواقع من النسبتين من جملة المخيلات والاولى فى التوجيه أن يقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقاً واتصاف الحقائق بصفة النفى وهذا النفى والاتصاف من جملة تلك الحقائق وثبوتها فيثبت بعض مانفيتم فتنبه مافيه[2] تأمل[3] (قوله قالوا الضروريات الخ [4]) هذا دليل اللاأدرية * وفيه نوع اشعار بدليل العندية أيضاً من أن الصفراوى يجد الحلو مراً فدل على أن المعاني تابعة للادراكات * وأما دليل العنادية فهو أنه مامن قضية بديهية كانت أونظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها (قوله والحس قد يغلط كثيراً) واذا كان كذلك فحكمه فى أي جزئى ومادة تفرض كان فى معرض الغلط فلا يكون مقبول الشهادة * قال الفاضل المحشى ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنافى الكثرة * قلت قد تستعار وتستعمل للتحقيق أيضاً * على أن القلة بحسب الاضافة لاتنافى الكثرة في نفسه * تم كلامه * وهذا مبنى على ماهو المشهور * والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولاشك أن القلة بحسب الزمان لاتنافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل[5] (قوله كالاحول) أي الذي يقصد الحول تكلفاً فانه يري الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أوفي أحدهما وأما الاحول الفطري فما يرى الواحد اثنين (قوله ومنها بديهيات) أى أوليات ومافي حكمها من القضايا الفطرية[6] القياس اذ القياس الخفى لما لم يفارق تصور الطرفين كان تصور الطرفين كافيا فى الحكم كما في الاوليات بخلاف البواقي من التجربيات والمتواترات

(قوله قالوا الضروريات الخ) هذا دليل اللاأدرية * وحاصله أنه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين الوقف والشك * وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات أمر أو نفيه (قوله قد يغلط كثيراً) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس * ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فتنافي الكثرة * قلت قد تستعار فتستعمل للتحقيق أيضاً * على أن القلة بحسب الاضافة لا تنافي الكثرة فى نفسه

(١) أي بشبهة عقيدتهم أي مدعاهم الفاسد فاذا ادعوا مدعاهم فلا بد لهم من دليل فحينئذ لابد لهم من اثبات مقدماته فيثبتون تلك المقدمات التي من الحقائق تأمل (منه) (٢) لان النفي والاتصاف به ليسا من الموجودات الخارجية بل أمران اعتباريان عند المتكلمين (منه) (٣) وجه التأمل أن النفي والاتصاف المذكورين أيضاً من جملة المخيلات (منه) (٤) اعلم ان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم ويقومان حجة على الغير * أما البديهيات فعلى الاطلاق * واما الحسيات فاذا ثبت على الاطلاق الاشتراك في أسبابها أعني فيما تقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس (منه)(٥) لعل وجهه أن الكثرة الاضافية معناها أن تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلا بالنسبة الى الغلط وليس كذلك فالاولى أن تفسر الكثرة في نفسها أعني مقابلة الوحدة (منه) (٦) القضية الفطرية هي التي يحصل من تصور موضوعها ومحمولها قياس في الذهن مثل قولنا الاربعة منقسمة الى الاثنين فان من تصور الاربعة والانقسام الى متساويين يحصل في ذهنه هذا القياس الخفى الاربعة منقسمة الى الاثنين والاثنان متساويان فالاربعة منقسمة الى المتساويين (منه)

والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء. قلنا غلطُ الحس في البعض لاسباب جزئية لاينافي الجزم بالبعض لانتفاء أسباب الغلط * والاختلاف في البديهي لعدم الالف أو الخفاء في التصور لاينافي البداهة * وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لاتنافي حقية بعض النظريات

وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات فانها ليست كذلك بل تحتاج الى أمر خارج عنها فهي داخلة في الحسيات اذ المراد بها ماللحس فيها مدخل سواء احتاج العقل في الحكم الى شئ آخر سوى الحس أولاً * وفيه أن مدخلية الحس في الحدسيات ليست مطردة * وانما لم يتعرض للوجدانيات وهي التى نجدها اما بنفوسنا كعلمنا بوجودنا أو بآلاتنا الباطنة كعلمنا بلذاتنا وآلامنا لانها لانفع لها في العلوم ولاتكون حجة على الغير * وقد يراد بالبديهيات مايقابل الحسيات(١) فتندرج الوجدانيات(٢) حينئذ في البديهيات فتنحصر الضروريات فيهما * وصاحب المواقف جعل الوجدانيات قسما برأسها وثلث القسمة * وأنت تعلم أن عبارة الكتاب ليست نصا في حصر الضروريات في القسمين المذكورين وان كان المقام مقام الحصر ويستدعيه تأمل (قوله والنظريات فرع الضروريات) لانتهائها اليها دفعاً للدور والتسلسل (قوله غلط الحس الخ) اشارة الى منع الكلية الملحوظة فى نظم الكلام وهي قولنا واذا كان كذلك فحكمه فى أى مادة تفرض كان في معرض الغلط * ونسبة الغلط الى الحس بأدنى ملابسة اذ الغلط في الحكم ليس الا من العقل (قوله لاسباب جزئية) غير شاملة وغير متحققة فى جميع المواد * والظاهر أن جمع الاسباب باعتبار المواد * على أنه يجوز أن يكون سبب الغلط في مادة واحدة متعددا من غير لزوم توارد العلل المستقلة على المعلول الواحد بالشخص تدبر (قوله لانتفاء أسباب الغلط) فى نفس الامر ومصداقه حصول اليقين فى بعض المحسوسات والتجويز العقلي لاينافي العلم كما في العلوم العادية(٣) * فلايتوجه أن يقال ليس لنا احاطة باسباب الغلط برمتها فكيف يتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز أن يتحقق فى أية مادة تفرض من المحسوسات سبب من أسباب الغلط من غير أن يكون لنا شعور بذلك السبب (قوله والاختلاف فى البديهي الخ) جواب عن القدح فى البديهيات * ومابعده من قوله وكثرة الاختلاف جواب عنها فى النظريات (قوله لعدم الالف) قد يناقش فيه(٤) بأن لامدخل للالف لان الطرفين لايخلوان من أن يكونا متصورين على الوجه الذى يدور الحكم عليه أولا * فعلى الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلية أمر آخر فيه كالالف فلايتصور الاختلاف حينئذ * وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للالف وعدمه * نعم للالف مدخل في السرعة * ووجه الدفع غير خفى(٥) كما لايخفى (قوله لاتنافي حقية بعض النظريات) بل حقية البعض

(قوله لانتفاء أسباب الغلط) إن قلت لعل هناك سبباً عاما للغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط * قلت بديهة العقل جازمة به فى مثل ادراك حلاوة العسل * والكلام على التحقيق لا الالزام

---

(١) أى مالا مدخل للحس فيها (منه) (٢) وبعض الحسيات أيضاً لان ذلك الغير لم يجد من باطنه ما وجدناه (منه) (٣) أي العلوم التي عادة الله جارية عليها (منه) (٤) قيل معنى قوله والاختلاف فى البديهى لعدم الالف الخ يعني أن كون الاختلاف في البديهي لعدم تصور الطرفين على الوجه الذى يدور الحكم عليه وذلك أى عدم تصور الطرفين كذلك اما لعدم الالف أو الخفاء فى التصور ففهم من هذا الكلام أن قوله لعدم الالف تعليل لامر مقدر فى نظم الكلام لكنه عفى عنه (٥) لان المجموع علة مستقلة لا كل واحد (منه)

(مقطوع)

والحق أنه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاأدرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا * وسوفسطا اسم للحكمة المموّهة والعلم المزخرف، لأن سوفا معناه العلم والحكمة، واسطا معناه المزخرف والباطل والغلط، ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا أي محب الحكمة. (وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به، أي يتضح ويظهر ما يذكر، ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً، فيشمل إدراك الحواس وإدراك

مقطوع بها ببداهة العقل (قوله والحق) اشارة الى أن ما مر من الاجوبة تحقيقاً والزاما لايتم . وما مر من قوله ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية قد عرفت مافيه (قوله خصوصاً اللاأدرية) ليس بواقع موقعه تأمل (قوله اشتقت السفسطة) قال في شرح المواقف ثم عرب هذان اللفظان واشتقت منهما السفسطة والفلسفة وهذا يدل على أن الاشتقاق من خواص العربية وأن الاشتقاق ههنا بالمعنى المصطلح . وفي المقامين تأمل[1] (قوله وهو صفة يتجلى بها الخ[2]) اعلم أن أحسن ماقيل في الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثاني ولهذا اختارهما من بين التعريفات وقدم الأول . وأن المتبادر من الباء هو السبب القريب تخرج به الحياة والوجود وغير ذلك * لكن بقي أن المتبادر منه هو السبب الحقيقي وهو منتف ههنا وأن السبب القريب ليس الا الايجاد . وحمل القريب على الاضافي تعسف لايليق في مقام التعريف . وكذا حمل السبب على العادي * وأيضاً لايصدق التعريف على العلم الحضوري مع أنه من جملة أفراد المعرَّف . وتخصيص المعرف بالانطباعي تعسف * هذا إنما هو حد العلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق * ومن قال إنه نفس التعلق حدّه بأنه تجلي المذكور وانكشافه عند النفس (قوله ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسيري لما يذكر . وبه أشار الى أن المراد بالذكر بالقوة دون الذكر بالفعل والابطلت الجامعية (قوله فيشمل ادراك الحواس) الظاهرة اذ هم لايقولون بالباطنة[3] . واسناد الادراك الى الحواس ليس من قبيل اسناد الادراك الى المدرك بل الى الآلة . وكذا إسناده إلى العقل لو أريد به القوة النظرية . وعدّ إدراك الحواس علماً موافق لمذهب الشيخ الأشعري، وهو المختار عند المتأخرين، إذ بكل واحدة منها ترتسم في النفس صورة بها تنكشف المحسوسات للنفس . ولا يلزم منه كون البهائم من ذوي العلم لأن إدراكها بأنفس الحواس دون النفس بواسطة الحواس، ولهذا قيل لمن قامت فكأنه قال صفة يتجلى بها المذكور عند النفس . وأما عند الجمهور فهو نوع من الإدراك ممتاز عن العلم بالماهية (قال الشارح) في شرح المقاصد في بحث العلم: والحق أن إطلاق العلم على الإحساس مخالف للعرف واللغة * قال الفاضل المحشي: عدّه علماً

(قوله ويمكن أن يعبر عنه) اشارة الى أن المذكور من الذكر بالكسر وهو مايكون باللسان وانما لم يجعل من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشائع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عدم علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولي العلم فيهما

---

(١) اذ لادليل على شيء منها (منه) (٢) أنت خبير بأن هذا التعريف يشكل بالصفات النفسانية كالقدرة والارادة اذ هي معرفات أو جزؤها اذ بها ينكشف المجهول التصوري لمن قامت هي به الا أن يدعي مزيد اختصاص لمن قامت به كما يشعر به اللام في قوله لمن * وقد يدفع بحمل السبب على القريب وفيه مجال بحث (منه) . (٢) يشكل هذا التعريف بعلم الله تعالى اذ لفظ من عبارة عن ذوي العقول الا أن يراد به ذوو العلم (منه) (٣) دليل تقييد الحواس بالظاهرة يعني انما قيدنا الحواس بالظاهرة اذ هم الخ والحاصل أن الحواس وقع في كلام الشارح بدون التقييد بالظاهرة وقد قيده المحشي بها ثم علل التقييد بقوله اذ هم الخ (منه)

العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض، فإنه وإن كان شاملاً

يخالف العرف واللغة، فإن البهائم ليست من أولي العلم * تم كلامه * وأنت تعلم أن ماعدَّه من العلم ليس إدراك الحواس مطلقاً بل إدراك النفس بواسطتها إذ إدراك الحواس مرتسم عند النفس * وأيضاً قوله: فإن البهائم الخ يدل على أن التوهم والتخيل وإدراك الجوع والخوف واللذة والألم لا تكون علماً لحصولها للبهائم تأمل[1] (قوله من التصورات والتصديقات) الظاهر أنه متعلق بادراك العقل اذ التصديق لا يحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف تأمل[2] (قوله اليقينية) أي المنسوبة إلى اليقين بمعنى المندرجة تحت اليقين اندراج الجزئي تحت الكلي • واليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مختص بالتصديق • وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق • وأما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها فجار في التصورات أيضاً على مازعموا * والتحقيق أن التصورات كلها يقينية ولا توصف بعدم المطابقة أصلاً (قوله صفة توجب تميزاً الخ[3]) الصفة هي الأمر الغير القائم بالذات أو القائم بالمحل أي الموضوع * وتفسيرها بالامر القائم بالغير كما فسر به قدس سره في شرح المواقف ليس على ما ينبغي اذ يخرج علم الله تعالى • بل لا يتناول التعريف شيئاً من أفراد المعرف[4] إذ الصفة عند الأشاعرة ليست غير المحل كما أنها ليست عينه • ومحصله أن العلم أمر قائم بمحل متعلق بشيء يوجب ذلك الأمر إيجاباً عادياً كون محله مميزاً للمتعلق تميزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلابد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو للمحل دون الصفة ولاشك أن تميزه انما هو لشيء متعلق به تلك الصفة والتميز أعني المعلوم تصوريا كان أو تصديقياً وذلك الشيء المتعلق هو الذي لا يحتمل نقيض التميز تخرج بقوله تميزاً عن الحد ماعدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالشجاعة والقدرة والسواد والبياض الى غير ذلك فان تلك الصفات وان كانت توجب تميزاً لمحلها عن الغير لكن لا توجب له تميزاً آخر بخلاف الادراك فانه كما يوجب لمحله تميزاً عن غيره كذلك يوجب له أيضاً تميزاً بمدركاته عما عداها أي بجعل المحل بحيث يستحق أن يلاحظ مدركاته وتميزها عما عداها * وقد يناقش فيه بأن علم الله تعالى يخرج عن التعريف بحمل الإيجاب على العادي كما هو مذهب الاشعري فان الايجاب في علم الله تعالى ليس بطريق العادة لان العادي يقتضي جواز التخلف وفي حقه تعالى غير يجوز * وفيه نظر * واعلم أن ههنا أموراً • الصفة والمحل • الذي قامت به الصفة • والتميز • والايجاب الذي في توجب • والمتعلق * والكل يحتمل أن يراد في الموضعين على وجوه شتى[5] احتمالا عقلياً لكن الاقرب أن يراد بالضمير في يحتمل المتعلق • وبالنقيض نقيض التميز كما أشرنا اليه في أثناء التقرير (قال الشارح)

(قوله لا يحتمل النقيض) أي نقيض التميز في التصور كما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازاً * ثم التميز في التصور الصورة • ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بأنه ان خلا عن الحكم بأن لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق.

---

(١) وجه التأمل ان المنكر لكون ادراك المدركات بالحواس الظاهرة علما ينكر ما ذكره بطريق الاولى فلا وجه للايراد عليه (منه) (٢) وجه التأمل أن حصول التصديق بالحواس باعتبار الاطراف ليس مطلقاً بل باعتبار الموضوع فقط لان المحمول الكلي لا يدرك بالحواس (منه) (٣) هذا التعريف يشكل بالبراهين والمعرفات على رأي القائلين باتحاد العلم والمعلوم تأمل (منه) (٤) الا أن يراد بالصفة في كلامهم الصفة المبنية أو يراد بالغير الغير المصطلح (منه) (٥) وهي خمسة وعشرون احتمالا خمسة من التوافق وعشرون من التخالف (منه)

(في)

لإدراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

في شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة * ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة. وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان* ولاشك أن الاول أعني الصورة لا نقيض لها وأن الاخيرين أعني الاثبات والنفي كل منهما نقيض الآخر هذا هو المشهور في حل عبارة هذا التعريف * ويرد عليه أن القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وأصحاب هذا التعريف أعني الاشاعرة لا يقولون بالوجود الذهني* وأيضاً يلزم أحد الامرين اما عدم كون التصور والتصديق علماً أو كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير النفي والاثبات. والكل مخالف[1] لما تقرر عندهم * على أن اثبات الصفة سوى الصورة والاثبات والنفي ليس ضرورياً ولا مبرهناً عليه بل يكذبه الوجدان* وأيضاً ان ذكر التميز وارادة الصورة والنفي والاثبات به مجازاً عما به التميز مجاز من غير قرينة * وجعل كون التميز اضافة والصورة من قبيل الكيف قرينة المجاز مما لا يلتفت اليه وأيضاً ان النفي والاثبات بمعنى الايقاع والانتزاع ليس شيء منهما نقيضاً للآخر اذ هما يرتفعان عند الشك* والوجه الوجيه في التوجيه هو أن يراد بالتميز المعنى المصدري وبالنقيض نقيض المتعلق أعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق[2] أيضاً * وحاصله أن لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق نقيض المتعلق وتجويز وقوع الطرف المخالف له بدله * لا يقال كيف يتصور احتمال الشيء نقيضه. لا أن امتناع احتمال الشيء نقيضه بطريق الورود على المحل أو بطريق الوقوع في نفس الامر على سبيل البدل أي وقوع كل منهما بدل الآخر انما هو بحسب نفس الامر وأما بالقياس الى المدرك العالم فقد يحتمله البتة * وقد يقال ان الاحتمال بطريق الورود أو الوقوع بدل الآخر ليس بمحال بحسب نفس الامر أيضاً بل المحال احتمال الشيء نقيضه بطريق المواطأة* وقد يناقش[3] فيه بأن التميز يعتبر فيه الاثبات والسلب عن الغير ولاشك أن السلب عن الغير لا يتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشيء مع غيره حتى يتحقق التميز فلا يكفي فيه تعقل الشيء وحده فلا يصح جعله من لوازم العلم مطلقاً* وأيضاً إن التصور بالوجه الاعم الشامل لجميع المفهومات لا يفيد التميز أصلاً * وههنا اعتراضات كثيرة لا يليق بالمقام ايرادها (قوله لادراك الحواس) أي الادراك الذي يحصل بمدخلية الحس الظاهري تصورياً كان أو تصديقياً * وقد يخص بالتصور ووجه التخصيص ظاهر مما مر[4] (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) وهي التي لا يمكن أن تحس ويتعلق الحس بها سواء كانت كلية أو جزئية مادية كانت أو غير مادية * وقد تخص بالجزئي المادي[5] الغير الممكن أن يتعلق به الحس الظاهري * هذا هو المشهور * واعلم أن إدراك المحسوسات قبل الرؤية تعقل . وبعد الغيبة عن الحس تخيل . وعند الحضور احساس وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه* ولا شك أن المدرك في الاولين ليس من الاعيان المحسوسة بل من قبيل المعاني. أما قبل الرؤية فظاهر . وأما بعد الغيبة فلانه أمر خيالي لا شيء محض عند المتكلمين.

(قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان المعاني ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم أنهم صرحوا بأن الجزئيات الغيبية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساساً كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا تعلم تلك الجزئيات * وغاية ما يتكلف أن يقال مثل زيد اذا أخذ على وجه جزئي فمبين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي هذا. والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل

(١) للتحقيق عند القائلين بالصورة (منه) (٢) وقد يقال لا يبعد كل البعد أن يراد بالضمير المتعلق وبالنقيض الصفة أو بالعكس فيهما (منه) (٣) من غيره (منه) (٤) من قوله اذ التصديق لا يحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف (منه) (٥) كصداقة زيد وبخله (منه)

(قوله بناء على أنها لاتناقض لها) أي لتميزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة • وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لايخفى ان دعوى الفرعية مما لاثبت له * ان قلت كل متصور لايحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا انما هو في المتصور بالكنه لافي المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلاشك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر • على ان بناء شيء على شيء في الواقع لاينافي وجود مبني آخر له في التقدير (قوله على مازعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه أن فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتيهما لا يكون للتصور نقيض اذ لاتمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتيهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه أي سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز * وأيضا يلزم منه (الى)
أن يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجراً من بعد فحصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان وتصور له ومطابق له والخطأ في الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور * ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك بالوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الشبحية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق

والتصورات بناءً على أنها لا تناقضَ لها على مازعموا

بل نقول ان المدرك في الاولين يدرك على الوجه الكلي [1] * لكن بمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما في صورة الغيبة اشتبه الحال وأشكل الامر [2] فلا يتوجه ماقال الفاضل المحشي والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحس مشكل فليتأمل (قوله والتصورات) ذِكْرُها في عديل ادراك الحواس يدل على اختصاصها بادراك المثل من غير توسط الحواس (قوله على أنها) الظاهر أن المرجع هو التصورات وكذا الحال في ادراك الحواس اذ مبنى الشمول على ادراك الحواس أيضا عدم النقيض اذ عدم التقييد بالمعاني لايكفي في شمول التعريف لها اذ عدم التقييد رفع المانع [3] (قوله لاتناقض لها) أي لمتعلقاتها على حذف المضاف وبه صرح في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ومعنى قوله لانقيض للتصورات أنه لانقيض لمتعلقاتها * قال الفاضل المحشي لتميزها الذي هو الصورة • تم كلامه * وقد عرفت مافيه * وقد يناقش فيه بان الشك والوهم من قبيل التصورات مع أنه يحتمل النقيض * وقد يجاب عنه بأن الاحتمال ليس من حيث انه تصور بل من حيثية أخرى [4] * وفيه تأمل * قال الفاضل المحشي ان قلت كل متصور لايحتمل غير صورته الخاصة • فلو سلم أن للتصور نقيضاً فمتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الانسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر * تم كلامه * وفيه أن المتعلق هو الانسان المأخوذ باللاضاحك ولا شك أنه لايحتمل الانسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد * وهذا من قبيل اشتباه العارض بالمعروض كما لايخفى (قوله على مازعموا) وانما قال زعموا مع أنهم جازمون به اشارة

---

(١) أما قبل الرؤية فلانا اذا سمعنا بخليفة بغداد مثلا أدركناه على الوجه الكلي اذ يحتمل أن يكون هذا أو ذاك وأما بعد الغيبة فهو يدرك على الوجه الكلي أيضاً اذ يحتمل أن يكون المشاهد ذاك أو ذاك * مثلا لو نرى في النوم صورة رجل فاذا رأيناه في اليقظة نشك في أنه هل هو أم غيره فالذكر يحتمل الشركة (منه) (٢) في أنه محسوس أو معقول (منه) (٣) ورفع المانع غير مقتض لشمول التعريف لادراك الحواس لجواز أن يكون لادراك الحواس احتمال النقيض (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر من عبارة التعريف هو أن منشأ عدم احتمال النقيض ليس الا نفس التميز سواء كان له نقيض أولا بل على تقدير تسليم النقيض فالشك المتعلق بالنفي مثلا نقيض الشك المتعلق بالاثبات وبالوهم أيضاً كذلك (منه)

الى تزييف قولهم وخذلان مطلبهم * قال الفاضل المحشى لانه يبطل كثيراً من قواعد المنطق مثل نقيض المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولاً وبالعكس * تم كلامه * وفيه أن [كون نقيض المتساويين متساويين وعكس النقيض أخذه] من القواعد لايخلو عن الخدشة[1] والتحقيق أن النقيض المصطلح لايتصور الابعد اعتبار الصدق وشرائط التناقض على ما بين فى موضعه ولهذا قالوا لاتناقض بين المطلقات * واطلاق النقيض على الشيء قبل اعتبار الصدق والشرائط المعتبرة فى باب التناقض على سبيل التسامح * قال الفاضل المحشى وأيضاً يلزم منه أن يكون جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط فى العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجراً من بعد فحصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان والتصور مطابق له والخطأ فى الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئى هذا هو المشهور بين الجمهور * ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والتصور فى المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق * تم كلامه * ومن المعلوم بالضرورة أن تلك الصورة آلة لملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الحجر فالمعلوم بالوجه فى هذه الصورة أفراد الانسان دون الحجر ولا خطأ فيه وانما الخطأ فى الحكم بأن هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وبأن ذلك الشبح المرئي فرد من أفراد الانسان ولو استدل عليه بأن معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجهه لاالعلم بما جعل وجهاً له وان لم يكن وجهاً له * قلت ليس الامر كذلك اذ عقد الوضع قد يكون بالوجه الغير المطابق وقد يكون كذب الايجاب بانتفاء عقد الوضع[2] كما يكون بانتفاء عقد الحمل * بقى شيء وهو أن الحكم منا فى هذه الصورة على ذلك الشبح المرئي بأنه شاغل لذلك الحيز حكم صحيح ولاشك أن الحكم على الشيء فرع معلوميته وتصوره ومن المعلوم بالضرورة أنه لاوجه للمعلومية سوى الصورة المذكورة فتكون تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الحجر المرئي * ودعوى عدم صحة هذا الحكم مكابرة * وقد يقال إنه معلوم بالوجه المطابق له * ودعوى انحصار الوجه فى الصورة المذكورة فى حيز المنع * وغايته أن ذلك الوجه غير مشعور به بخصوصه[3] وذلك لايوجب انتفاءه فى نفس الامر * وأيضاً إن التصور كما لايتصف بعدم المطابقة كذلك لايتصف بالمطابقة فى نفس الامر لانها من الاعراض الاولية للحكم * وأيضاً إن القول بأن الخطأ فى الحكم بأن هذه الصورة لذلك فرع الحكم بالفعل[4] ومن البين أنه لاحكم فيه بالفعل

---

(١) اذ القاعدة هي قضية كلية منطبقة على أحكام جميع جزئيات موضوعها وهذان القولان ليسا كذلك هذا * ولا يخفى أن عدم كون الثاني من القواعد مسلم الا أن عده من القواعد مسامحة وأما الاول فيصح عده من القواعد فلاخدشة (منه) (٢) كقولنا كل حيوان متصف بصفة الانسانية فهو ماش فان كذب هذه القضية بانتفاء اتصاف جميع افراد الحيوان بالانسانية (منه)

(٣) لان الصورة الانسانية آلة لملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الشبح المرئي وغايته أن ذلك الشبح منشأ لتلك الملاحظة (منه) (٤) فيه أن الظاهر أن معتقده هو أن ذلك المرئي هو الفرد الانسانى والخطأ فى الصورة انما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم تأمل (منه)

لكنه لايشملُ غيرَ اليقينياتِ مِن التصديقاتِ هذا * ولكن ينبغي أن يُحمل التجليّ على الانكشافِ التام الذي

بل يمكن الحكم وإلا[1] لزم التسلسل * وقد يقال إن الشبح المرئي من بعيد هو الهوية العامة المشتركة بين الواجب والجواهر والاعراض وأما خصوصية ذلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها حتى لوسئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر على الجواب عنها ولو لم يكن المرئي هو الهوية المشتركة بل هو الهويات المخصوصة لما كان الامر كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع على الخصوصيات من الجوهرية والعرضية مثلا فلا تكون مجهولة مع أنها مجهولة فقد ثبت أن المرئي المبصر ليس الا الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ومن البين المكشوف أن صورة الانسان ليست وجها غير مطابق للشبح المرئي لان الوجه الاخص لايباين الاعم وأن المعلوم بها ليس الا الهوية المشتركة * وأنت تعلم أن هذا على تقدير تمامه لايجدي نفعاً كثيراً * وههنا إشكال مشهور وهو أن التصديق كالتصور صورة وأن كل صورة مطابقة لذى الصورة فيجب أن لايتصف التصديق بعدم المطابقة كالتصور أيضاً والافما الفرق[2] فليتأمل (قوله لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات) الظنية والجهلية والتقليدية اذالكل يحتمل النقيض أما الاول فحالا وأماالاخيران فمآلا وأطلاق العلم على التقليد بطريق المجاز (قوله هذا) كما ذكرنا (قوله ولكن ينبغي الخ) لما حكم بشمول التعريف الاول لغير اليقينية وبعدم شمول الثاني لها توهم بطلان أحد التعريفين طرداً وعكساً فأزاله بقوله ولكن ينبغي الخ * ولو قيل التجلى مطلق الانكشاف[3] والحمل على التام ذكر للعام وارادة للخاص من غير قرينة وذلك غير جائز فى التعريفات * قلنا المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وحمل اللفظ فى التعريفات على المتبادر واجب فالتبادر قرينة المجاز * وقد يناقش فيه بان الانكشاف التام له مراتب مختلفة وغير منضبطة والتعريف به تعريف بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينيات * والجواب أن المرادبه هوالانكشاف الموجب للتميز بحيث لايحتمل النقيض لاحالا ولامآلا ولاشك أنه متعين وأمر منضبط * وأنت خبير بأنه حينئذ يرجع مآل التعريف الاول الي الثاني ولا متضح المراد به بدون رجعه الى الثاني. فلا يتم حينئذ مايقال في وجه كون الاول أحسن من

---

(١) أى وان لم يرد امكان الحكم بالفعل يلزم التسلسل لانه على تقدير أن يكون الحكم بالفعل يلزم تصور طرفى الحكم وهما الصورة وذلك الشبح المرئي فتحصل صورة من ذلك ويلزم الحكم بان هذه الصورة الحاصلة لذلك الشبح وعلى هذا فيلزم التسلسل(منه) (٢) لعل الفارق أن الصورة التصديقية مشتملة على الحكم المطابق لما في نفس الامر دون الصورة التصورية تأمل(منه) (٣) قال في شرح المواقف التجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يتجلى به العقل * تم كلامه * وفيه أن التام هو الانكشاف بلا دغدغة حالية فهو موجود في التقليد والجهل المركب * فان أجيب عنه بانه عبارة عما لادغدغة فيه لاحالا ولا مآلا * قلنا انتفاء الدغدغة في المآل لا أمر مجهول مع انه حمل لعبارة التعريف على مالايفهم من العبارة أصلا (منه)

لا يشملُ الظنَّ، لأنَّ العلمَ عندهم مقابلُ الظن (للخلق) أي للمخلوق من الملك والإنس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فإنه لذاته لا لسببٍ من الأسباب (ثلاثةٌ: الحواسُّ السليمة، والخبرُ الصادقُ، والعقل) بحكم الاستقراء * ووجهُ الضبط أن السبب

الثاني من أن مفهومه في نفسه أمر واضح جلي لا يحتاج فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى أنظار دقيقة بخلاف الثاني فانه لا يتضح حق الاتضاح بدون الاضمار وتدقيق النظر تدبر (قوله لا يشمل الظن) والجهل المركب وتقليد المصيب * ووجه القصر على الظن غير ظاهر * والاولى أن يقال غير اليقينية بدل الظن ولعله أراد بالظن ما يقابل اليقين (قوله لان العلم الخ) علة الاخراج دون علة الخروج وفيه ايماء الى قرينة المجاز (قوله للخلق) متعلق بالمضاف اليه دون المضاف ويؤيده قوله بخلاف علم الخالق (قوله أي للمخلوق) من الملك والانس والجن [1] * ولا خفاء في أن المناسب تقديم الانس إن لوحظ حيثية الشرف كما هو المناسب لعنوان العلم، وتأخيره ان لوحظ حيثية الخلق والايجاد كما هو المناسب لعنوان الخلق * ولعل الشارح لاحظ حيثيتي الشرف والخلق فوسطه بينهما * والظاهر من تعميم الخلق أن المقصود ههنا بيان أسباب علم الانواع الثلاثة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى (قوله فانه لذاته) أي لذات الله تعالى يعني أن ذاته تعالى كاف فى حصول صفة العلم واتصافه تعالى به من غير مدخلية ما لا يستند الى ذاته تعالى ولهذا أردفه بقوله لا لسبب من الاسباب * فلا يتوجه أن علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود فكيف يكون ذاته تعالى كافيا في حصوله * واعلم أن فيه [2] رداً على المعتزلة والحكماء فانهم قالوا إن الانكشاف والتميز مترتب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى * قال الفاضل المحشي أى ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه [3] * تم كلامه * وفي كفاية الذات فى تعلقه خدشة اذ التعلق نسبة ومن البين ان النسبة متوقفة على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا * ولو اقتصر على الكفاية فى نفس العلم الذي هو صفة ذات تعلق لكان أحوط تأمل (قوله الحواس السليمة والخبر الصادق) نكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غير ظاهرة (قوله بحكم الاستقراء) الناقص الذي يفيد الظن اذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائى ظني الملازمة التى هي احدى مقدمتيه * وصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لوجد بالتتبع لكن التالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظنية (قوله ووجه الضبط الخ) لا خفاء فى أن هذا حصر منتشر الا أنه لا يخلو عن الضبط ولذا قال ووجه الضبط ولم يقل ووجه الحصر * والغرض من إيراد القسمة

(قوله فانه لذاته)أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه

---

(١) فان قيل إن الظاهر من قوله من الملك والانس والجن حصر المخلوق في هذه الثلاثة لان السكوت فى مقام البيان يفيد الحصر مع ان المخلوقات كثيرة فى العالم مثل الفرس والبقر وغير ذلك قلنا ان المراد من المخلوق ههنا ذو العقل ولا شك أنه منحصر فيها أو نقول ان قوله من الملك متعلق بالمخلوق لا بالحصر المستفاد وحينئذ يكون معناه وأسباب علم المخلوق الذى هو من الملك والانس والجن وغير ذلك لكن فيه تأمل (منه) (١) الظاهر من كلامه أن اطلاق الخلق على الملك والانس والجن بعد جعله بمعنى المخلوق ويحتمل أن يكون الاطلاق قبل الجعل (منه) (٢) أى في قوله لذاته تعالى لانه يدل على كون الصفة زائدة على ذاته تعالى وهم ليسوا قائلين بذلك (منه) (٣) اذ احتياج التعلق الى شيء يؤدي الى احتياج ذات المتعلق اليه (منه)

إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس، وإلا فالعقل * فان قيل: السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة والخبر الصادق والعقل . والسبب الظاهري كالنار للإحراق هو العقل لاغير، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق في الإدراك * والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل، والآلة كالحس، والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان، والحدس، والتجربة، ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة، فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس

الاستقرائية في صورة الترديد بين النفي والاثبات تقليل الانتشار وتسهيل الاستقراء اذ الاحتياج الى التتبع حينئذ في بعض الصور دون الكل (قوله ان كان من خارج) الاولى أن يقال ان كان خارجا الخ أو أن يقال السبب اما خارج الخ * والظاهر انه أراد بالخارج الامر المنفصل عن الشخص المدرك لاما لايكون نفسه ولا جزأه اذ الكل بهذا المعنى خارج أما خروج الاولين فظاهر وأما خروج الثالث فلان العقل بمعنى القوة على مافسر به الشارح خارج عن النفس * ومن هذا ظهر لك أن قوله والا فهو العقل تسامح وكان منشأ التسامح هو أن للعقل مدخلا تاما في أمر الادراك فكانه مدرك نفسه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على أن لها مدخلا تاما في التأثير فكأنها المؤثر نفسه (قوله فان كان آلة) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه فكأنها هنا مستعملة في جزء المعنى مجازا اذ العلوم ليست من الافعال النفسانية (قوله وإلا فالعقل) أي وان لم يكن آلة غير المدرك بان يكون آلة مدركة أو بان لايكون آلة[1] (قوله فان قيل الخ) حاصله ان أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لاغير وان أردتم السبب الظاهري فهو العقل فقط وان أردتم السبب المفضي فالحصر في الثلاثة مختل لان ههنا قسما آخر وأياما كان فالحكم بالثلاثة باطل (قوله السبب المؤثر) أى من غير توسط أمر كما هو مذهب أهل الحق[2] (قوله في العلوم كلها) ضرورية كانت أو نظرية خلافا للمعتزلة (قوله وإيجاده) فيمن قامت به اذ لاوجود للعلم عند كثير من المتكلمين فمعنى التأثير في العلم جعل المحل متصفا به (قوله والسبب الظاهري) أى الذى يستند اليه الفعل بالصدور عنه بحسب العرف واللغة (قوله آلات وطرق) على طريق اللف والنشر مع الترتيب (قوله والسبب المفضي الخ) أى الذى يخلق الله تعالى معه العلم بطريق العادة وانما قال معه تنبيهاً على انتفاء السبب حقيقة . وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة (قوله ليشمل الخ[3]) متعلق بحسب المعنى بقوله بان يخلق الله تعالى يعني انما فسرنا السبب بما ذكرنا (قوله هنا على عادة الخ) أى مبنى على عادة الخ[4] . وهذا جواب باختيار الشق الاخير يعني أن حصر السبب في الثلاثة على طريق القدماء (قوله عقيب الخ) الظاهر أن يقال عند استعمال الخ

(قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات الخ) يعني ان الحس لظهوره وعمومه مستحق أن يعد أحد أسباب العلم الانساني فقوله سواء كانت الخ اشارة الى عمومه

---

(١) والاقرب هو الاول بناء على ماهو التحقيق من ان النفي اذا دخل على كلام فيه قيد يتوجه على القيد (منه) (٢) بخلاف مذهب الحكماء فانهم قالوا الواجب مؤثر في الموجودات بواسطة العقل (منه) (٣) الظاهر ان اللام في قوله ليشمل لام العاقبة دون التعليل (منه) (٤) اذ عادتهم الاقتصار على ماهو مقطوع الثبوت وما هو العمدة والاصل والمرجع والمتعارف (منه)

(قوله)

الظاهرة التي لاشك فيها سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب • ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر • ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل إلى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يفضي إلى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات • فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعاً وعطشاً وأن الكل أعظم من الجزء، وأن نور القمر مستفاد من الشمس، وأن السقمونيا مسهل، وأن العالم حادث هو العقل، وإن كان في البعض باستعانة الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعني القوة الحساسة (خمس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف

(قوله لاشك فيها) أي في وجودها ولا في سببيتها لوجود الادراك بها من غير توسط العقل كما في البهائم ولهذا جعلوها سبباً برأسها (قوله معظم المعلومات الدينية) كمسئلة الحشر الجسماني وما يتعلق به وأما اثبات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه من ارسال الرسل فليس مستفادا منه والالدار ولا يلزم من كون مسئلة الحشر الجسماني وما يتوقف على الشرع معظم المعلومات الدينية كونها أعظم من مسئلة اثبات وجود الواجب تعالى كما لا يخفى (قوله مرجع الكل) أي الحدس والتجربة والبداهة والنظر (قوله جعلوه سبباً ثالثاً) رتبه على مجموع الامور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس وعدم تعلق الغرض ورجوع الكل لكن في مدخلية الاول في ذلك تردد • وقد يقال ان العقل لما كان سلطان القوى الدراكة ومستقلا في أمر الادراك استحق أن يجعل سبباً ثالثاً سواء تعلق الغرض بتفاصيل الامور المذكورة أولا (قوله فجعلوا السبب الخ) تفصيل للجزاء (قوله بمعنى أن العقل الخ) يعني أن الغرض حصر ماهو المعلوم لنا من الحواس دون ماهو الممكن الوجود أو ماهو المتحقق في نفس الامر اذ لم يقم برهان على امتناع السادس (قوله بوجودها) أي فيمن قامت به وأما وجودها بالوجود المحمولي فليس معلوما لا بالضرورة ولا بالبرهان (قوله فلاتتم دلائلها) اذهي مبنية على تجرد النفس وامتناع ارتسام الصورة المادية في المجرد وامتناع كون الواحد مبدأ لاثنين وعلى القول بالصورة والوجود الذهني وليس شيء منها مسلماً عند جمهور المتكلمين وان كان البعض منهم قائلاً بالبعض منها • وماذكره القاضي البيضاوي في تفسيره ان جمهور الصحابة والتابعين على أن الارواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحس به من البدن وتبقى بعد الموت دراكة ليس نصاً في القول بالجوهر المجرد الذي أثبته الفلاسفة • وأنت تعلم أن تلك الأدلة[1] لاتتم على أصلهم أيضاً (قوله السمع) قدمه على البواقي مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة اللامسة لأن معظم المعلومات الدينية مستندة إلى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف) مشعر بأن المسموع هو الصوت[2] القائم

(١) أي الادلة التي ذكرها الفلاسفة (منه) (٢) قال في شرح المقاصد الصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء • وقال بعض الحكماء الصوت هو كيفية عارضة للهواء المتموج به • وقال بعضهم هو الهواء المعروض للكيفية • وقال بعضهم هو المجموع المركب من العارض والمعروض (منه)

(قوله فلا تتم دلائلها) فانها مبنية على أن النفس لاتدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى أن الواحد لايكون مبدأ الاثنين والكل باطل في الاسلام

بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى الدماغ ثم تفترقان فتتأديان الي العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة

بالهواء القارع للصماخ الواصل اليه من الخارج بالتموج حاملا لذلك الصوت الموجود في الخارج قبل وصوله اليه دون الصوت القائم بالهواء الراكد فى الصماخ الذى هو تموج وتشكل بشكل الهواء المتموج الخارجي عند انتهائه الى الهواء الراكد * والظاهر هو الثانى (قوله بكيفية الصوت) الاضافة بيانية لا لامية بان يراد بالكيفية الحروف العارضة للاصوات كما لايخفى (قوله والبصر) قدمه على البواقى لانه يتعلق بالقريب والبعيد ولانه أكثر انتفاعا في تحصيل المطالب الكسبية الكمالية (قوله تتلاقيان ثم تفترقان) تأتي[1] العصبتان المجوفتان من الدماغ على التضايق حتي تتلاقيان * وموضع الملاقاة هو المسمى بمجمع النورين ثم تتباعدان الى العينين اما بعد التقاطع بأن يتعدى الايمن الى العين اليسرى والايسر الى العين اليمنى أو بدون التقاطع بأن يتصل الايمن الى الايسر ثم يتعدى الايمن الى العين اليمني والايسر الى اليسرى * والى كل واحد منهما ذهب جماعة * قال الفاضل المحشى فيه اشارة الى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب * تم كلامه * والاولى أن لا يخص كلام الشارح باحدهما[2] جمعا للمذهبين (قوله يدرك بها الاضواء والالوان الخ) اعلم أن جمعاً من العلماء على أن المدرك والمبصر أولا وبالذات هو الضوء واللون فقط وأما البواقي فبالعرض وجمعاً آخر على أن الكل من الامور المذكورة في الكتاب يدرك بالذات من غير واسطة * والمراد من المبصر والمدرك بالبصر اما المبصر بالذات أو الاعم مما هو بالذات أو بالعرض * وعد الشارح الامور المذكورة من المبصرات اما على ارادة التعميم أو على اختيار رأي الجمع الآخر * والظاهر هو الاخير[3] * ولا شك أن الابصار بالذات مشروط بالوجود الخارجي وأما الابصار بالعرض فهل هو مشروط به ففيه تردد * وعلى التقديرين فلا اشكال فى عد الحركة من المبصرات اذ هي موجودة فى الخارج اتفاقا من المتكلم والحكيم * واستلزامها النسبة وان كانت خارجة عن مفهومها كاف فى عدها من الاعراض النسبية فلا ينافي كونها من الموجودات الخارجية * وأما المقادير[4] على رأي القائلين بالجواهر الفردة فمن قبيل الامور المتوهمة فكيف تدرك بالحس تدبر[5] (قوله المتكيف بكيفية ذي الرائحة) أي بما

---

(١) (قوله تأتى العصبتان) أي واحدة منهما دون مجموعهما من حيث المجموع لانه قد يوجد البصر فى إحداهما مع انتفاء الاخرى (منه) (٢) اذ لا دلالة لكلامه على ما ذكره تدبر (منه) (٣) لان ادراك الشئ بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوساً (منه) (٣) إذ غايته أن ابصارها مشروط بالضوء والاشتراط لا ينافى الاولوية (منه) (٤) أى المركبة من أجزاء لا تتجزأ فلا تكون مقادير حقيقة فلا تدرك بالحس (منه) {٥} وجه التدبر أنه يمكن أن يقال لا يلزم في المقادير أن تكون حقيقة بل يكفي فى الاجسام تركيبها أيضاً {منه} {٥} وجه التدبر أن المبصر ههنا أعم مما هو بالذات أو بالعرض والمقادير من قبيل الثانى لعدم دخول النسبة فيها {منه}

(قوله تتلاقيان) فيه اشارة الى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس * لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة والحس لا يدركه فى مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ * لانه ادراك الشئ بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم أن يكون العمي محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماه

الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم للمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أى الحواس الخمسة (يوقف) أى يطلع (على ماوضعت هي) أى تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للمطعوم والشم للروائح لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى وأما أنه هل يجوز أو يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا * فان قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا * قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أى المطابق للواقع

يشاكل كيفية ذي الرائحة لامتناع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالمحلين [١] • وفي بعض النسخ بكيفية الرائحة فالاضافة حينئذ بيانية • وهذا على قاعدة الاسلاميين مستقيم اذ وجود الروائح غير مشروط بالمزاج عندهم اذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منضم الى الجوهر الفرد الآخر • وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم اذ وجودها مشروط بالمزاج المشروط وجوده بتفاعل العناصر ولا تفاعل في الهواء لبساطته الا أن يقال إن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية (قوله منبثة) أي منتشرة (قوله بمخالطة الرطوبة) العديمة الطعم (قوله في جميع البدن) أي جلد البدن على حذف المضاف اذ الكبد خالية عن تلك القوة (قوله وضعت هي له) اذ كل ميسر لما خلق له (قوله لايدرك بها) أي بكل واحد والتأنيث بالتأويل (قوله من غير تأثير للحواس) الاولى أن يقال من غير مدخلية الحواس (قوله عقيب) الاولى أن يقال عنده بدل عقيب (قوله فان قيل الخ) حاصله أن قولكم لا يدرك بها مايدرك بالآخر ممنوع • كيف لا وإن الذائقة تدرك بها الحرارة كما تدرك بها الحلاوة (قوله تدرك بها حلاوة الشيء) لامدخل له في السؤال (قوله والخبر الصادق) قيل فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص اذ الخبر أعم من القضية اذ الكلام الصادر عن الساهي والمجنون كزيد قائم يسمى خبرا لاقضية * وفيه أن كل خبر محتمل للصدق والكذب ولا نعني بالقضية الا هذا (قوله للواقع) في نفس الامر أي للامر [٢] الذي يكون نفس الامر ظرفا [٣] له إما لنفسه كالنسبة الخارجية أو لوجوده كالاشياء الموجودة في الخارج فالمراد بالواقع إما النسبة الخارجية أو ماهو أعم منها • وذكر الواقع بدل النسبة الخارجية ناظر الى العموم وإشارة الى أن المطابقة لامر مّا من الامور الواقعة في نفس الامر من غير

(قوله لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص

{١} لان رائحة ذي الرائحة ان وجدت في الهواء لا تخلو من ان يكون وجودها فيه بطريق الانتقال منه اليه أو بوجودها فيهما • فعلى الاول يلزم انتقال العرض • وعلى الثاني يلزم قيام العرض الواحد بالشخص بالمحلين فاذا أريد بالرائحة القائمة بالهواء هي المماثلة والمشاكلة للرائحة القائمة بذي الرائحة لايرد {منه} (٢) سواء كان ذلك الامر مفرداً أو مركباً جزئياً أولا (منه) (٢) وقد يراد بالواقع نفس الامر كما يقال الواقع في الواقع واقع على جميع التقادير التي لا تنافيه بالضرورة {منه}
(٣) فالجار والمجرور متعلق بالواقع (منه)

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أو لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر * وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر ومن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر)

اعتبار المعتبر وفرض الفارض كاف في تحقق الصدق ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور * وكذا اعتبار المطابقة مطلقا للخارج في البيان يؤيده * لكن قوله في آخر الدرس أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الخ يوهم التخصيص[1] تأمل (قوله فان الخبر الخ) تعليل للتفسير بل لصحته يعني إنما فسر الصادق بالمطابق أوضح التفسير به * وجعله تعليلا لتقييد الخبر بالصادق ليس على ماينبغي تدبر (قوله كلام) أي مركب تام على ما هو مصطلح النحاة فلا نقض بمثل زيد الفاضل اذ ليس مركبا تاما وان كان لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة * وقد يقال إن المثال المذكور خرج بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع[2] فلا حاجة الى ذلك النقض لاخراجه (قوله لنسبته) المفهومة من الكلام القائم بالنفس وهي الوقوع واللاوقوع أو الايقاع والانتزاع (قوله خارج) لعله أراد بالخارج الامر الخارج عن القوى الدراكة وهي إما النسبة الخارجية أو ما يعمها من الامور الواقعة في نفس الامر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض * ومعنى المطابقة على التوجيه الاول ظاهر مشهور * وأما على الثاني فهو كون النسبة المدركة بحيث لا ينافيها شيء منها أو كونها مشاركة لها في التحقق * فكما أن تلك الاشياء واقعة في نفس الامر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة وقس عليه معنى عدم مطابقة النسبة للخارج تأمل (قوله تطابقه تلك النسبة) من قبيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به (قوله أو لا تطابقه) لكن من شأنها المطابقة * فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكة * فالانشائيات لا توصف بشيء منهما (قوله على هذا) أي بناء على التفسير المذكور (قوله عن الشيء على ما هو به) أي على وجه هو أي ذلك الشيء متلبس به أي بذلك الوجه في نفس الامر * فالمراد بالشيء إما الموضوع كما هو المتبادر أو النسبة كما يشعر به قوله أي الاعلام بنسبة تامة الخ * فعلى الاول إن لفظة ما عبارة عن المحمول * وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الايجاب والسلب أو الضرورة واللاضرورة * واعلم أن للصدق معاني أخر لم يتعرض الشارح لها لعدم تعلق الغرض بها كما لا يخفي (قوله من صفات المخبر) فيه أن الاخبار وان كان من صفات المخبر لكن المجموع أعني الاخبار مع صفته ليس كذلك * الا أن يقال ان القيد خارج عن المقيد والصدق هو الاخبار المقيد (قوله ومن ههنا الخ) فيه أن الاضافة يحتمل أن تكون بيانية الا أنه خلاف الظاهر ولا يصار اليه من غير ضرورة * وفيه تدبر (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي يوجب العلم الضروري أو الخبر

{١} لا خفاء في أن قوله بنسبة تامة يدل على أنه أراد بالنسبة مطلق النسبة وإلا لاستدرك التقييد {منه} {٢} الايقاع عبارة عن ادراك الوقوع والانتزاع عبارة عن ادراك اللاوقوع فعلى هذا يكون الموصوف بالمطابقة هو العلم فيكون مطابقة العلم للمعلوم وهذا خلاف مرضى الشارح اذ مرضيه أن الموصوف بها هو الوقوع واللاوقوع فيكون مطابقة المعلوم للعلم والاول مرضى السيد قدس سره (لكاتبه عفي عنه)

(قوله فان الخبر كلام) أي مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعني الاخبار عن الشيء على ماهو به) أي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه والمراد بالشيء إما النسبة وهو الاوفق للمعني فحينئذ كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي وإما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال أخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله هنا أي الاعلام بنسبة

سمى بذلك لما أنه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم) أي لايجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو بالضرورة (موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة ، والاول أقرب وان كان أبعد * فهنا أمران ، الاول أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وإنه ليس الا بالاخبار ، والثاني

الذي هو مقطوع الصدق [1] والا لم ينحصر في النوعين (قوله سمى بذلك الخ) اشارة الى المناسبة بين المعنى المصطلح والمعنى اللغوي (قوله أى لايجوز العقل) تجويزاً ينافي اليقين أعني التردد دون التجويز الذى يجامع اليقين [2] كما في العلوم العادية (قوله توافقهم على الكذب) لاقصداً كما يشعر به لفظ التوافق ولا اتفاقا * وأنت تعلم أن هذا التعريف لايقتضي اشتراط التعاقب في التواتر كما يستدعيه قوله بل على التعاقب (قوله ومصداقه) أى ما يصدقه لان مصداق الشيء مبين صدقه فكأنه آلة كونه صادقاً ، وحاصله أن الضابطة [3] وما [4] يدل على كون الخبر متواتراً هو كون العلم الحاصل عقيبه يقينياً * وفيه اشارة الى رد من شرط فيه عدد المخبرين عدداً معيناً من خمس أو اثنى عشر أو عشرين أو أربعين أو غير ذلك * وأنت خبير بأن الاطلاع على أن الحاصل عقيبه مما لايحتمل النقيض لاحالا ولا مآلا لا أمن دونه خرط القتاد (قوله من غير شبهة) للتوضيح والتأكيد دون التخصيص اذ العلم لا يكون الا كذلك والجار متعلق بالوقوع أو العلم وهو الاقرب أقرب (قوله بالضرورة) أي بالبداهة أو بالقطع ، وفيه احتمال آخر (قوله للعلم الضروري) أى غير الاستدلالي (قوله والاول أقرب) من جهة المعنى وان كان أبعد من جهة اللفظ أما كونه أقرب فظاهر وأما كونه أبعد فلان الاقرب يؤدي الى الاستدراك بل يوهم خلاف الواقع ، ولان في الاول علمين وفي الثاني علماً واحداً والعلمان خير من العلم الواحد (قوله فهنا أمران) أي في قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري حكمان * أحدهما مذكور صريحاً وهو الاول * والثاني ضمناً لان الاوصاف تتضمن الاخبار على ماهو المشهور (قوله وذلك) أي ايجاب التواتر للعلم معلوم بالبداهة (قوله فانا نجد الخ) تنبيه لا استدلال ، فلا يتوجه أن يقال ان هذا استدلال بالجزئي على الحكم الكلي (قوله من أنفسنا العلم الخ) لا بمعنى أن العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات كالعلم بذاتنا على ما يتوهم من ظاهر العبارة بل المعنى أنا لو رجعنا الى أنفسنا نجد أن لنا علماً بوجود مكة (قوله وإنه ليس الا بالاخبار) عطف على قوله فانا نجد الخ * وقد يناقش فيه بأن مجرد حصول العلم بالاخبار لايدل على كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري * ودفعه غير خفي كما لايخفي

---

(١) أى يكون الحصر الاضافى بالقياس الى مطلق الصدق (منه) (٢) وهو الامكان الذاتى فان التجويز العقلى بأن عند طلوع الشمس لم يكن نهار أو عند تسخن النار لم يصر الماء متسخناً ويتناول ذلك ما يجرى عادة الله تعالى على ايجاده عند وجود ماهو سبب له عادة لاينافي التعقل لتحققه عند تحقق ماهو سبب له عادى (منه) (٢) وأنت تعلم أن بيان المناسبة بعد بيان المعنى العرفي أنسب (منه)
(٣) جعله ضابطة يعرف بها الخبر المتواتر ويمتاز عن غيره ليس على ماينبغي وان كان في نفسه أمراً مطرداً ومنعكساً بخلاف مراتب الاعداد فانها على عكس ذلك تأمل (منه) (٤) عطف تفسيرى للضابطة اذ ليس المراد بالضابطة هنا القانون (منه)

(قوله لايتصور تواطؤهم) فيه اشارة الى أن منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لايجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصداقه الخ) أى ما يصدق ويدل على بلوغه حد التواتر يعني أنه لايشترط فيه عدد معين مثل خمسة أو اثنى عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين على ماقيل بل ضابطه وقوع العلم منه من غير شبهة * قيل عليه العلم مستفاد من المتواتر فاثبات التواتر به دور * وقد أجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم * فان قلت العلم من غير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة الخاصة * قلت عدم الدلالة عند من لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل

أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لااهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات • وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن

(قوله ضروري) غير استدلالي * لايقال إن هذا العلم موقوف على استحضار أن الخبر الدال عليه دائر على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذا فهو حق وحكمه مطابق للواقع ولهذا ذهب جمع كالكعبي وأبي الحسن الي أنه نظري * لانا نمنع التوقف أوهو من قبيل القياس الخفي العقلي كما في القضايا التي قياساتها معها فلايفيد نظرية الحكم وأما الحكم بان العلم الحاصل به ضروري يحتمل أن يكون نظريا فحينئذ يكون قوله لانه يحصل الخ استدلالا * والظاهر أنه بديهي وما ذكره تنبيه (قوله لانه يحصل للمستدل وغيره حتي الصبيان الخ) أنت خبير بأنه لامدخل في البيان لحصوله للمستدل • والاولى أن يترك ويقال لانه يحصل لمن لايقدر على الكسب كالصبيان * وقوله وغيره حتى الصبيان ليس على ماينبغي * وأيضاً إن حال الصبيان من أن الحاصل لهم هل هو علم غير معلوم (قوله وأماخبر النصاري الخ) إشارة الى جواب المعارضة في المقام الاول أعني أن الخبر المتواتر موجب للعلم * وتقريرها أن الخبر المتواتر لو كان موجباً للعلم لأفاد خبر النصاري عن قتل عيسى عليه السلام العلم به لبلوغ المخبرين عنه حد التواتر واللازم باطل للقطع بوجود عيسي عليه السلام بعد ماأخبروا عنه * لايقال إن هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لانها معارضة على المقدمة الغير المدللة * لانه نزل دعوي البداهة بمجرى الدليل * والظاهر أن الخبر ههنا بمعني الاخبار والاعلام * ويحتمل أن يكون بمعني الكلام (قوله فتواتره ممنوع) إذ عدد النصارى المخبرين عن القتل لم يبلغ حد التواتر حتي في الطبقة الاولى والوسطي وكذا عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين موسي عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في كل طبقة * وقد يقال إن خبر النصارى واليهود واقع في معارضة القاطع ومن شرائط التواتر أن لايعارضه القاطع (قوله فان قيل الخ) إشارة الي المعارضة في المقام الاول أيضاً بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ فانه اشارة الى المعارضة في المقام الثاني أعني أن العلم الحاصل به ضروري * وفيه مثل مامر من أنه معارضة على المقدمة الغير المدللة • وقد عرفت جوابه وقد يقال إن الثاني مدلل بقوله لانه يحصل للمستدل الخ (قوله لايفيد الا الظن) يعني[1] أنه لايحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج من مرتبة الظن ويرتقي الى مرتبة اليقين[2] سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ماحصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منقشة لنقشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمعة انتقشت بذلك

(قوله وأماخبر النصارى) وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعني الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الي تمحل بتقدير في قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود في أعتقاد القتل كما أشير اليه في الكشاف فلاحاجة الى التمحل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرف اليهود قدانقطع في زمن بختنصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم

---

(١) قد يقال معناه أن خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم وبدلا عن الآخر يفيد الظن (منه) (٢) اعلم أن حصول اليقين بعد الظن يحتمل أمرين * أن يصير ذلك الظن بعينه على سبيل التدريج من مرتبة الضعف الى القوة مفيداً كما أن الشخص الواحد يقيناً قد كان صبياً ثم صار رجلا * أو أن يحصل اليقين بتوارد آحاد الظن على النفس بأن يزول عنها فرد يعقبه فرد آخر أقوى فتتفاوت بذلك حال النفس فيتم استعدادها بقبول فيضان الفرد الاكمل من العلم أعني اليقين تأمل (منه)

(ولانتقش)

وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين • وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم * قلنا ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لايقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر • والمتواتر قد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة * قلنا ممنوع بل قد تتفاوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات أطراف الاحكام • وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً كالسوفسطائية في جميع الضروريات (والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة)

ولا منقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليها خواتم أخر (قوله وضم الظن الى الظن الخ) الظاهر أن يقال وضم المفيد للظن الى المفيد له لايوجب الخ تأمل (قوله قلنا[1] الخ) اشارة الى جواب المنعين * أحدهما عدم ايجاب الظنون المجتمعة اليقين والثاني ايجاب جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع مستندا بقوله ربما يكون مع الاجتماع الخ وموضحاً للسند بقوله كقوة الحبل الخ (قوله والمتواتر الخ) ظاهر في تقوية الايراد في المقام الاول تأمل (قوله كالسمنية) بضم السين المهملة وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بغير الحس • منسوبة الي سومنات وهو اسم صنم كان في بلاد الهند * والبراهمة جمع من حكماء الهند ينكرون البعثة[2] ولا يجوزون على الله تعالى ارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وهم أصحاب برهم * وقيل ان السمنية منسوب الي السمن والبراهمة الي برهم وهما اسمان لاكبر الاصنام والاوثان (قوله بواسطة التفاوت في الالف) قد عرفت ما فيه[3] (قوله مكابرة وعناداً) المكابرة هي المنازعة في المسئلة العلمية لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصم واظهار الفضل * والعناد هي المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه دفعاً لالزام الخصم عن نفسه (قوله أي الثابت رسالته[4]) بيان حاصل المعنى لاتفسير قوله المؤيد[5] ولعل المصنف أراد بالرسول النبي بطريق ذكر الخاص وارادة العام أو بالقول بالمساواة والترادف بينهما كما يقتضيه المقام والتقييد بقوله المؤيد بالمعجزة واليه مال الشارح في شرح المقاصد لكنه خلاف ما عليه الجمهور وما اختاره القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية[6] حيث قال الرسول[7] من بعثه الله تعالى بشريعة متجددة يدعو

(قوله ربما يكون مع الاجتماع الخ) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد وأما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي

(١) على قياس صيرورة الحال ملكة بالتدريج (منه). (٢) أي حشر الاجساد (منه)
(٣) في كونك عرفت هذا تأمل بل اشارة الى البحث الذي أورده في قوله لعدم الالف أو لخفائه في التصور (منه) (٤) انما قال أي الثابت رسالته لان ذاته عليه السلام من حيث هو هو لم يثبت بالمعجزة بل الثابت رسالته أي مرسليته (منه) (٥) وانما أخذ المصنف لفظ المؤيد موضع الثابت تنبيهاً على أن دعوى الرسالة غنية عن البيان لمن له قلب سليم والمحتاج الى البيان معاند ومكابر (منه) (٦) وفيه نوع مخالفة لما ذكره في تفسير قوله تعالى في حق اسماعيل عليه السلام (وكان رسولا نبيا) من أنه يدل على أن الرسول لايلزم أن يكون صاحب شريعة فان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (منه) (٧) الرسول بمعنى المرسل ولم يأت فعول بمعنى المفعول الا نادرا والارسال الامر بالابلاغ لمن أرسل اليه (منه)

(قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعم ويؤيده قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء أزيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب * واعترض عليه بأن الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه * ويمكن أن يقال يحتمل أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه أولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله أمر خارق للعادة الخ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي * وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالارهاصات وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه مما يترتب على (شخص) أسباب كلما باشرها أحد يخلقه الله تعالى عقيبها ألبتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا ألا ترى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق * فان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد بها الاظهار وان لزم *

والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام * وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه أعم * والمعجزة أمر خارق للعادة

الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق * وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من[1] لا كتاب له * وقيل الرسول من يأتيه الملك[2] بالوحي والنبي يقال لمن يوحى اليه في المنام * تم كلامه * ولم يتعرض للمساواة (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام)[3] فاللام في قوله لتبليغ للغاية والعاقبة دون التعليل لان أفعال الله تعالى منزهة عن العلل الباعثة والاغراض وان كانت مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى وتسمى غايات ونهايات وبها تؤول الاحاديث والآيات المشعرة بثبوت الغرض في أفعاله وأحكامه * ولعله أراد بالخلق مايعم الانس والجن لان نبينا عليه الصلاة والسلام مبعوث الى الثقلين معا * وكذا أراد بالاحكام مايعم التجدد وغيره وسواء كانت الاحكام اعتقادية أو عملية * والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد مختص بالعملية اذ لا اختلاف بين الاديان في الاعتقاديات * لا يقال ان الانسان نوع حقيقي والضابطة أن النوع الحقيقي يحد ولا يحد به فكيف يصح به التعريف * لان ذلك في التعريفات الحقيقية وما نحن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية[4] * لكنه بقي أن التعريف بالانسان تعريف بالاخص اذ الرسول الذي كلامنا فيه أعم من رسل الانس والجن اذ الكلام في أسباب العلم للخلق مطلقاً كما يقتضيه تعميم الشارح الخلق في مشرع البحث للانس والجن والملك * وقد يقال ان الخلق وان كان يعم الكل وكذا العلم وأسبابه في نفسه لكن الغرض في الكتاب متعلق ببيان أسباب علم الانسان تأمل (قوله وقد يشترط الخ) مشعر بأن المرضي عند الشارح عدم الاشتراط كما يشعر به التعريف واشارة الى ضعفه كما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على الكتب بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر[5] والكتب مائة وأربعة[6] (قوله والمعجزة) قد يقال التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة لان الاعجاز في الاصل اثبات العجز استعير لاظهاره ثم أسند الى ما هو سبب العجز وقيل للمبالغة كما في العلامة (قوله أمر خارق) بان يظهر أمر من

(١) أي نبي لا كتاب له بقرينة المقام فلا يتناول آحاد الناس (منه) (٢) أي جبريل عليه السلام (منه) (٣) وأمر بالتبليغ وأعطى المعجزة (منه) (٤) لان حقيقة الرسول ليست من الموجودات الخارجية بل هي من جملة المفهومات المعتبرة (منه) (٥) روي أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً فقيل كم الرسل منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر (منه)
(٦) روي أنه عليه السلام سئل كم أنزل فقال مائة وأربعة عشر * منها عشر صحائف أنزلت على آدم عليه السلام وعلى شيث عليه السلام خمسون وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحائف والتوراة والزبور والانجيل والفرقان (منه)

قصد به إظهار صدق من ادّعي أنه رسول الله تعالى (وهو) أى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى)أي الحاصل بالاستدلال أي النظر فى الدليل • وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري *

شخص لم يعهد منه من مثله فالامر يعم الفعل والقول (قوله قصد به اظهار صدق الخ) أراد به أن الفاعل هو الله تعالى إما لانه لافاعل الا هو أولان من شرائط المعجزة ان تكون فعله تعالي وبه خرج السحر الذي ظهر على يد الساحر المدعي للنبوة* على أن مادة النقض لابدأن تحقق ولا يكفيها مجرد الفرض[1] * وقد يجاب عنه بان المتبادر من الصدق الصدق الواقعي وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب وبه خرج السحر ان فرض عدم خروجه بقيد القصد* ومن هنا ظهر أنه لاحاجة الى تقييد الامر بقيد خارق للعادة وهذا ترك هذا القيد صاحب المواقف * وقد يقال ان التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق والاشارة الى أنه معتبر فى حقيقة المعجزة (قوله أنه رسول الله) صلى الله عليه وسلم الاولى أن يقال بدله أنه نبى الله لئلا يتوهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالكتاب وهو الوحي المتلوّ[2] سواء قصد بنظمه الاعجاز أولا (قوله يمكن[3] التوصل[4])انما اعتبر الامكان دون التوصل اشارة الى أن التوصل بالفعل ليس معتبراً فى الدليل بل يكفيه الامكان فلا يخرج عن كونه دليلا وان لم ينظر فيه أحد أبداً • واتاقيد بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادته وصورته لان الفاسد لا يمكن التوصل به * وفى التقييد بالصحيح فائدة أخرى وهي التنبيه على افتراق الصحيح عن الفاسد فى ذلك الحكم أعني امكان التوصل به دون الفاسد • ولو لم يقيد به خلا عن هذه الفائدة وان صح * وقد يقال إنه لو لم يقيد به لامكن ان يتوهم أن الدليل ما يمكن أن يتوصل بكل نظر فيه فخرجت الدلائل بأسرها عن التعريف (قوله بصحيح النظر[5] فيه) أي فى أحواله[6] أو في نفسه (قوله الى العلم) بالتعريف الذى مر ذكره فلا يتناول الامارة فيختص بالبرهان[7] * ولعل المراد بالدليل مايرادف البرهان لكن قوله وقيل قول مؤلف الخ يدل على أن المراد بالدليل هنا مايعم

قلت ان القوم قد عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على أنها معجزات حقيقية (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لاضرورة فى طرفي التوصل أى يجوز أن يتوصل وأن لا يتوصل ولك أن تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود أى لاضرورة في عدم التوصل

---

(١) ولو ادعى المتنبي النبوة أو الساحر وقصد إظهار الامر الخارق لاثباتها لم يوجد ولم يصدر عنه ولم يخلق ذلك فى يده عادة لئلا يقع الاشتباه بين النبي عليه السلام والمتنبي بخلاف من ادعي الالوهية وقصد باثباتها اظهار الامر الخارق فانه قد يخلق الله تعالى فى يده ذلك الامر لانه ليس محل الاشتباه (منه)

(٢) المراد من المتلوّ مايجوز قراءته في الصلاة (منه) (٣) المراد من الامكان هو الامكان الخاص * ويحتمل أن يراد به العام المقيد بجانب الوجود (منه) (٤) أى ما يجوز ان يجعل وسيلة بصحيح النظر (منه) (٥) أى بالنظر الصحيح من قبيل الاسناد الى الشرط (منه) (٦) وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه حيث قال أريد من النظر فيه ما يتناول النظر فى نفسه وصفاته وأحواله (منه)

(٦) لا خفاء في أن المتبادر من النظر فيه النظر فى نفسه لا النظر فى أحواله ولا مايعمه (منه)

(٦) اعلم أن النظر في أحواله عبارة عن توسيط الحد الاوسط بين طرفي المطلوب بالحمل تارة وبالوضع تارة أخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة الاولى التى هي لتحصيل المبادي • وأما النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتيب المقدمات والمبادي فهو من قبيل الحركة الثانية التى هي لتحصيل الصورة تدبر (منه) (٧) والبرهان دليل يوجب اليقين (منه)

(قوله يستلزم لذاته) انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام * فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لايستلزم المدلول قلت بل يستلزمه بناء على أن التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول وأما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لايجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم) هذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا مايعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لايخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به) المراد من العلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم ومن لزومه من آخر كونه ناشأ وحاصلا منه كما هو مقتضي كلمة من فانه فرق بين اللازم للشئ واللازم من الشئ فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بديهية أو كسبية * لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وأيضا يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة (غير) وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا أن يراد بالاستلزام واللزوم مايكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر * فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع * وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر

الامارة الا أن المقام يقتضي التخصيص بالبرهان تأمل (قوله وقيل) إشارة الى أن المرضى هو الاول كما لايخفى (قوله يستلزم لذاته) أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة إما غير لازمة لاحدى المقدمتين وهي الاجنبية أو لازمة لاحداها بطريق عكس النقيض * وإنما ذكر الضمير[1] تنبيها على أن للصورة مدخلا في الانتاج كالمادة * والمشهور في تعريفه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر * وانما عدل عن المشهور وترك قيد متى سلمت إما لان هذا القيد لتعميم هذا التعريف لما عدا البرهان والتعميم ههنا غير مقصود أو لان قيد الاستلزام يغني عن هذا القيد لان معني الاستلزام العقلي هو كون الشئ بحيث متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه * ولعل أن نكتة الترك هو الثاني (قوله هو العالم) قال الفاضل المحشي هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لامايعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لايخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره * تم كلامه * وقوله فانهم الخ دليل كونه خلاف الظاهر والاصطلاح * ولا يبعد أن يقال هذا الحصر اضافي لاحقيقي يعني هو العالم دون قوله العالم حادث وكل حادث له صانع فلاينافي تقسيم الدليل الى مفرد وغيره من المركبات الغير المرتبة * وفيه أن صحة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافي أيضا اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضا * وتعميم النظر فيه على وجه لايتناول المقدمات المرتبة فقط غير متصور[2] تدبر (قوله هو الذى يلزم من العلم به الخ) المراد بالعلم في الموضعين التصديق اليقيني بقرينة أن التعريف للدليل وأن اطلاق العلم على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة[3] فخرج الحد والامارة * قال الفاضل المحشي يرد عليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة

---

(١) أي أورد الضمير مذكرا (منه) (٢) ولك أن تقول ان عدم التناول فيه بالمعنى العام المذكور للمقدمات المرتبة مقطوع به والا يلزم تحصيل الحاصل فالتعميم على الوجه الذى لايتناول المقدمات المرتبة متصور بل هو واقع وقد يناقش فيه بان تحصيل الحاصل المحال انما يلزم لو كانت المقدمات المرتبة مرتبة قبل النظر الذى قصد التوصل به الى المطلوب الخبرى الذى بصدد تحصيله الآن ولزومه ممنوع هذا اذا أريد بها المقدمات المرتبة وحدها ولما اذا أريد بها المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وبه صرح قدس سره في الحواشي العضدية وفيه مجال بحث بعد تدبر (منه) (٣) فيه ان العلم من الالفاظ المشتركة فلا يصح أخذه في التعريف بدون قرينة واضحة وما ذكر من كون التعريف للدليل وكون الاطلاق على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة هو القرينة لايصلح لقرينة في مقام التعريف (منه)

(قوله فبالثاني أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع * ولا يذهب عليك انه هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقاً له) يريد أن الخارق الدال على الصدق هو الذى قصد به التصديق وأما مايظهر على يد مدعى الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقاً فيما أتى به من الاحكام) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا في الامور التبليغية واما في سائرها فالوجه في ايجابه للعلم بما هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر * وأجيب بأن تصور الخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره أيضاً بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهياً * ثم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتأمل (قوله أى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا أن يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم في الحال لا فى المآل وفيه ما فيه * فالاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق

فبالثاني أوفق وأما كونه ءوجبا للعلم فللقطع بان من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا * وأما أنه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاهى) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال النقيض (والثبات) أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك

غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لابينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود * تم كلامه * وأنت تعلم أن معنى غير بين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وأن الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود * على أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر[1] مأخوذة مع جميع مايحتاج اليه فى الانتاج والاقيسة كلها اذا اعتبرت مع ما يحتاج اليه في بياناتها بينة الانتاج وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في بحث النظر تدبر[2] (قوله فبالثاني أوفق) لان المقدمات المرتبة قطعية الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس بتلك المثابة وان كان يمكن أن يقال إن العالم بشرط النظر فى أحواله أعنى الحدوث أو الامكان مع الحدوث بطريق التوسط بين طرق المطلوب غير منفك عن المقدمات المرتبة ويستلزم العلم بوجود الصانع * قال الفاضل المحشي ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص فى باب التعريف * تم كلامه * وأنت خبير بأن نسبة الثالث الى الثانى كنسبته الى الاول فى العموم والخصوص فلا يوافق الثاني ايضاً فضلا عن أن يكون أوفق تأمل (قوله وأما كونه موجباً الخ) (اعلم) أن ههنا ايضاً[3] أمران * أحدهما أن خبر الرسول يوجب العلم * والثاني أن العلم الحاصل به نظري والوجوه المذكورة فى بيانهما إما استدلالات كما هو الظاهر أو تنبيهات (قوله من الاحكام) أي مطلقاً سواء كانت اعتقادية أو عملية تبليغية أو غير تبليغية (قوله فلتوقفه على الاستدلال واستحضار الخ) قد يقال إن هذا من قبيل القياس الخفي والقضايا التي قياساتها معها تدبر (قوله أى عدم احتمال النقيض) فى الحال فقط لا في المآل أيضاً كما هو الظاهر والا لاستغنى عن ذكر الثبات * والاولى أن يفسر بعدم احتمال تطرق مداخلة الوهم لانه مؤيد بالوحى بخلاف النظريات الثابتة

---

(١) لا خفاء فى أن المراد باللزوم المذكور فى التعريف الثالث * واللزوم بطريق النظر ولاشك أن المراد بالنظر هو النظر فى نفسه أو ما يعمه والنظر في أحواله * وعلى الثانى يرجع الى المعنى الاول وعلى الاول يكون مبايناً للاول تأمل (منه) (٢) وجه التدبر أنه اذا كان المراد باللزوم المعنى المذكور يلزم أن لا يكون تقسيم لزوم الدليل الى بين وغير بين صحيحا (منه) (٣) مثل ماسبق في التواتر (منه)

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا أو ظنا أو تقليداً * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بان سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن

بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي فانها لاتخلو عن مداخلة الوهم لان للوهم استيلاء[1] في طريق المناظرة لان التشابه فى اليقين بالتفسير المذكور جار في جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظرى الحاصل بخبر الرسول * قال الفاضل المحشى والاقرب أن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات فى قوة اليقين * تم كلامه * وليس على ما ينبغي لان التفاوت فى اليقينيات بحسب القوة والنقصان على خلاف رأي الشارح تدبر (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ) اي العلم الثابت بخبر الرسول هو اليقين الجامع[2] للمطابقة والجزم والثبات (قوله والا لكان جهلا[3] أو ظناً أو تقليداً) لان مقابل الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة لايخلو من أن يكون خالياً عن المطابقة فهو الجهل المركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن الثبات فهو التقليد • والظن قد يطلق على مايقابل اليقين مطلقاً * ولا يخفى عليك أن الخلو عن المطابقة أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما في المقلد المصيب وكما فى الظن المطابق والمقلد الغير المصيب * وفيه احتمالات أخر وهي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة[4] أو عن الاثنين[5] ولا خفاء في أن الاول والثانى والبعض من الثالث ليس شيئ من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر فى الكل والجزم فى الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة تأمل[6] (قوله فان قيل هذا) أى العلم بمعني الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة (قوله في المتواتر) أي فى نفس المتواتر الذي هو القسيم لخبر الرسول[7] أو الخبر المعلوم كونه خبر الرسول بالتواتر دون غيره من الاخبار • والحصر المستفاد من كلمة إنما ولفظ فقط إضافي (قوله قلنا الكلام الخ) حاصله منع الحصر المذكور (قوله أو بغير ذلك إن أمكن) كالالهام والسماع فى المنام والعلم ببلاغته[8] وأسلوبه

---

(١) كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في مراتب اليقين فى بيان ترجيح الاستعمال بالقوة العملية وأكملية هذه الدرجة من المستفاد من أن الحاصل في المستفاد لايخلو عن التشابهات الوهمية لان الوهم له استيلاء فى طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية (منه) (٢) صبا المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (منه) (٣) ان كان جازماغير مطابق أو ظنا ان لم يكن جازما أو تقليداً ان لم يكن ثابتاً (منه) (٤) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم والثبات (منه) (٥) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم أو عن الجزم والمطابقة أو عن الثبات والجزم أو عنه وعن المطابقة تأمل (منه) (٦) لعل وجه التأمل أن النص على القيد أعني الاوصاف الثلاثة لامجموع القيد والمقيد لان الحاصل بخبر الرسول استدلالي والعلم لايكون الا مع الاعتقاد فتتم الملازمة المذكورة (منه) (٦) وجه التأمل أن الكلام في المنع مع حفظ الاعتقاد ولا شك أن ذلك منحصر فى أحد الأمور المذكورة (منه) (٧) أعني المتواتر باعتبار نفسه لا باعتبار وصفه (منه) (٨) أى ببلاغة خبر الرسول عليه الصلاة والسلام (منه)

(قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لايخفى أن قوله يوجب العلم الأستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم * وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر * والاقرب أن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكأنه اشارة الى مايقال إن الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر

وأماخبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول * فان قيل فاذا كان متواترا أو مسموعا من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لان هذا المعنى هو الذى تواتر الاخبار به وفي المسموع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله • والاستدلالى هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله * مثلا قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضرورى ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعى وهو استدلالى * فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر أهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل

(قوله وأما خبر الواحد[1] الخ) جواب دخل مقدر تقريره أن خبر الواحد الذي ترويه الآحاد عن الرسول خبره[2] فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك (قوله أو مسموعا) إنما لم يتعرض للشق الاخير لانه مجرد احتمال وليس مقطوعا به كما أشار اليه بقوله ان أمكن (قوله قلنا العلم الضروري الخ) حاصله منع الملازمة يعنى لا نسلم أنه اذا كان متواترا أو مسموعا كان العلم الحاصل به ضروريا اذ العلم الحاصل به انما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول وما هو المعلوم بالتواتر أو السمع هو كونه خبر الرسول (قوله ثم علم منه) أى مما علم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر * تقرير الاستدلال هكذا إن هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو حق ومضمونه واقع ينتج من الشكل الاول إن هذا حق ومضمونه واقع * فأشار بكلمة ثم الى أن مرتبة هذا العلم متأخرة عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول لان الاول مما يستدل به على الثانى (قوله بما يرفع) من القرائن العقلية (قوله قلنا المراد) أى من الخبر الصادق الذي هو المقسم (قوله بمجرد كونه خبرا الخ) أى مع قطع النظر عن القرائن دون الادلة واليه أشار بقوله مع قطع النظر عن القرائن • فلا يتجه أن اعتبار التجرد فى الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم * ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القرائن[3] دون الدليل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن ينضبط لا اجمالا ولا تفصيلا • أما اجمالا فظاهر • وأما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدليل فانه ليس كذلك * والوجه الوجيه[4] فيه هو

(قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) أنما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

(١) خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص وفي الاصطلاح ما لم تجتمع فيه شروط المتواتر فيتناول أقسام الخبر كلها سوى المتواتر (منه) (١) لعل تقسيم الحديث الى الخبر المتواتر وغيره من الآحاد انما هو باعتبار وصفه أعني كونه خبر الرسول عليه السلام لا باعتبار نفسه تدبر (منه) (١) فالخبر منحصر فى الآحاد والمتواتر منها المستفيض وغيره (منه) (٢) أى من جملة خبر الرسول (منه) (٣) لعله أراد بالقرينة ما لا يفيد القطع مع الانضمام الى الخبر بالنسبة الى عامة الخلق بخلاف الدليل فانه مع الانضمام الى الخبر يفيد القطع واليقين بالنسبة الى العامة ولذا اندفع التدافع بينه وبين ما قاله في التلويح من إفادة المتواتر القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب * وفيه ما لا يخفى (منه) (٤) اذ يمكن فيه الضبط كما فى المتواتر (منه)

خبر الله تعالى أو خبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول • وخبر أهل الاجماع في حكم المتواتر * وقد يجاب بأنه لايفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة * قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالياً (وأما العقل)

ن وجه دلالته هو كون الخبر خبر الرسول[1] فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر فى أحواله كما في الاستدلال بالعالم على وجود الصانع فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام[2] بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل (قوله اذا وصل اليهم من جهة الرسول) يوهم أنه على تقدير وصوله اليهم من غير توسط الرسول لايفيد العلم وليس كذلك والظاهر عدم الافادة (قوله فحكمه حكم خبر الرسول) قال الفاضل المحشي وحاصل الجواب أن الحصر مبنى على المسامحة لاعلى التحقيق * تم كلامه * وقد يقال إن الحصر تحقيقى والمسامحة والتوسع في التسمين تأمل (قوله فى حكم المتواتر) لانه خبر جمع لايجوز العقل تواطأهم على الكذب بالادلة السمعية كقوله عليه الصلاة والسلام ان أمتي لا تجتمع على ضلالة كما في المتواتر لكن بالبداهة العقلية الا أن العلم الحاصل به استدلالى وبالتواتر بديهي * ولا يبعد أن يدرج فى خبر الرسول لانه لا يفيد العلم مالم تثبت حجية الاجماع[3] وذلك ثابت بالادلة السمعية فيرجع الى خبر الرسول حقيقة بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته * استدل الغزالى رحمه الله بقوله عليه الصلاة والسلام إن أمتي لا تجتمع على ضلالة * والشافعى رحمه الله بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية (قوله قلنا فكذلك خبر الرسول) عليه الصلاة والسلام يعني لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر الى الادلة فيكون خارجا عن البحث كخبر أهل الاجماع * ولك أن تقول إن غرض المجيب درج خبر أهل الاجماع في خبر الرسول دون الاخراج عن المبحث حتي يتوجه النقض بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومقصوده من قوله بالنظر الى الادلة هو الاشارة الى وجه الاندراج فى خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه لا يستقل بالافادة من غير أن يستند الى خبر الرسول عليه الصلاة والسلام فيكون حكمه حكم خبر الرسول * وقد يقال إن بين خبر الرسول وخبر أهل الاجماع فرقا بأن[4] الاول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت فى نفسه بخلاف الثاني فانه بالنظر الى الادلة الخارجية دون ماثبت في نفسه[5] * وقد يناقش بأن خبر أهل الاجماع كخبر الرسول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وماثبت في نفسه هذا خبر أهل الاجماع

قوله فى حكم المتواتر) لانه كذلك فى كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداهة فى المتواتر وبالنظر في الاجماع * وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المسامحة لاعلى التحقيق

---

(١) اذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر مثل نسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٢) اذ لايفيد الا بانضمام الدليل السمعي بخلاف المتواتر فانه يفيد بمجرد الاخبار من غير احتياج الى انضمام الدليل اليه (منه) (٣) اذ إفادة العلم منوطة بثبوت كونها حجة بالادلة من الكتاب والسنة الواصلين الينا من جهة الرسول (منه) (٤) فان خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم بمجرد كونه خبر الرسول من غير مدخلية الامر الخارج المنفصل عنه بخلاف خبر أهل الاجماع فانه لايفيد بدون مدخلية الامر المنفصل من الادلة السمعية الدالة على حجية الاجماع كما يظهر بالتأمل الصادق تأمل (منه) (٥) فيه اشتباه العارض بالمعروض اذ الكلام في ذات خبر الرسول عليه السلام دون مفهوم خبر الرسول ودفعه غير خفي للذكي تأمل (منه)

وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنيّ بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات * وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضا) صرح بذلك

وكل خبر شأنه كذا فهو حق ومضمونه واقع[١] وقد يقال ان حقية الكبري ههنا مستندة الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول[٢] اذ لا شيء من مقدمتي دليل الافادة فيه يتوقف على الخارج * والاولى في رده أن يقال إن المعتبر في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدليل وافادة خبر أهل الاجماع بالنظر الى الادلة لا تضر في المبحث تأمل (قوله قوة للنفس) أراد بالنفس ماهو المشار اليه بأنا وأنت والمكلف بالاحكام التبليغية * وهو إما الجوهر المجرد أو الجسم النوراني اللطيف الساري في البدن الى غير ذلك على اختلاف الآراء والمذاهب على ما بين في موضعه * قال الفاضل المحشي ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك * قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له * تم كلامه * وأنت تعلم أن العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف[٣] تحكم * والاولى في الجواب أن يقال ان ما مر مبني على أن العقل ملاك الامر وسلطان القوي الدراكة[٤] في أمر الادراك فكأنه المدرك نفسه كما مرت الاشارة اليه ثمة والتأييد بما وقع في كلامهم من التنظير[٥] (قوله للعلوم والادراكات) من المعقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت أو ضرورية وقد تخص بالنظرية ولا وجه له (قوله غريزة) أي التي جبلت عليها فطرتهم وهي المسماة بالعقل الهيولاني (قوله وقيل جوهر) وهي النفس بعينها * قال الفاضل المحشي والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال وقيل * تم كلامه * وأنت تعلم أن ما استدل به على جوهريته بقوله عليه السلام (ان الله خلق العقل على صورته فقال له أقبل فأقبل فقال له أدبر فأدبر) الى آخر الحديث وقوله عليه السلام (أول ما خلق الله تعالى العقل) يدل على أن العقل هو النفس بعينها * والاولى في وجه ترجيح الاول أن يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق وذلك يدل على ان العقل كعديله مغاير للنفس فكأنه قال وتفسير العقل ههنا بالجوهر ليس على ما ينبغي على الاطلاق مع قطع النظر عن المقام والسوق تأمل (قوله الغائبات) عن الحواس مما لا يمكن أن تدرك بالحس من المفهومات الكلية بديهية كانت أو نظرية ويمكن أن يراد بها النظريات وبالوسائط الواسطة في التصديق أعني الادلة (قوله سبب للعلم أيضاً) قال الفاضل المحشي عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي أو نحوهما اشارة الى العموم * تم كلامه * وقد يقال ان قوله وما ثبت منه جار مجرى التقييد بهما (قوله صرح بذلك) يدل على أن التصريح مختص به وليس كذلك حيث وقع التصريح في المتواتر بقوله يوجب العلم الضروري وكذا في خبر الرسول * وأنت خبير بأن التفاوت

(قوله وهو قوة للنفس الخ) ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له وأما حمل الضمير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر الخ) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال قيل (قوله سبب للعلم أيضاً) عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي أو نحوهما اشارة الى العموم ففيه رد للفرق المخالفين

(١) اذ مقدمتا دليل إفادته القطع من الصغرى والكبرى مأخوذ من نفس خبر الرسول فيكون الدليل نفس الخبر كالعالم بالنظر الى وجود الصانع تأمل فانه دقيق (منه) (٢) إذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر كنسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٣) أي بين الوصف الفطرى وغيره من العلوم (منه) (٤) القوي الظاهرة والباطنة من جملة أوصاف النفس بل البدن (منه) (٥) وهو قولهم القدرة صفة مؤثرة كالادراكات (منه)

لما فيه من خلاف السنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الآلهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء * والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم * على أن ماذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيتم فيتناقض فان زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد * قلنا إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسدا أو لا يفيد فلا يكون معارضة *

بينهما بين[١] كما لا يخفى (قوله لما فيه من خلاف السنية) وكذا الحال في المتواتر[٢] * وقد يقال ان هذا نكتة التصريح * والقول بأن الاختلاف ثمة ليس في مرتبة الخلاف ههنا ليس على ما ينبغي (قوله في جميع النظريات) الاولى أن يقال بدله في جميع العقليات لما نقل عنهم أنهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس على ما هو المناسب للمقام وعدم تقييد العلم بهما * ونكتة التخصيص بالنظري غير خفية[٣] كما لا يخفى تدبر (قوله وبعض الفلاسفة) نقل عن ارسطو أنه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية * والمهندسون أنكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات واعترفوا به في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الخ) دليل البعض اذ لا اختلاف في العلوم المتسقة المنتظمة كالحسابيات والهندسيات (قوله ففيه اثبات مانفيتم) من افادة النظر العلم في بعض النظريات الالهية لان هذا نفي أي نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى[٤] وصفاته حكم في الآلهي فيكون النظر به من قبيل النظر في الآلهي * وتخصيص محل النزاع بالاحكام الايجابية[٥] الالهية مما لا وجه له[٦] * وقد يقال ان مجرد النسبة الى ذات الله تعالى وصفاته هل يكفي في كونه من الآلهي ففيه تردد والظاهر الكفاية[٧] * لكن بقي أن هذا انما يرد عليهم اذا ادعوا العلم في هذه المسئلة * وأما اذا اكتفوا فيها بالظن فلا على ما نقل عن الامام من أنه لا نزاع لاحد في افادة النظر للظن وانما الخلاف في افادته اليقين تأمل (قوله فان زعموا الخ) يعني ان اعترفوا بعدم الافادة هربا من التناقض وادعوا أن ماذكروا شبهة توهم نقيض مدعى الخصم[٨] * والغرض منه مقابلة الوهم بالوهم (قوله قلنا الخ) تقريره على ما في شرح المقاصد أن يقال ان ماذكرتم ان أفاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيداً[٩] في الجملة * وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالما من المعارض * وأنت خبير بأنه على هذا لا يتجه ما قال الفاضل المحشي

(قوله بناء على كثرة الاختلاف الخ) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السنية على ما توهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لان هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضاً (قوله فلا يكون فاسداً) يرد عليه أن افادة الالزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها نقول

---

(١) اذ الكلام في التصريح بعنوان السبب بعد الحكم به اجمالا * وأنت خبير بانه على هذا ان كلمة أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله ليست واقعة موقعها (منه) (٢) . والنكتة لا يجب أن تكون مطردة فلا يرد ماقيل من أن الخلاف في المتواتر أيضاً وفيه ههنا أيضاً توكيد التصريح (منه) (٣) وهو أن كمال الانسان بتحصيل المطالب النظرية ٠ أو أن الخلاف مقصور في النظريات حيث قالوا النظر الصحيح مفيد للعلم خلافا للسنية ٠ والكلام الذي نقل عنهم تقريبي (منه) (٤) مثل أن يقال ذات الله لا يعلم بالدليل العقلي (منه) (٥) وأما كون السالبة على صرافتها بدون الارجاع الى الموجبة السالبة المحمول مسئلة الفن فبحث آخر لا خصوصية له بالالهي (منه) (٦) لان مجموع المسئلة لابد أن يكون من الاعراض الذاتية للموضوع وما نحن فيه ليس كذلك (منه) (٧) لانه لا يلزم ان يكون المحمول من الاعراض الذاتية بل يكفي ان يكون موضوع المسئلة ذات الله وصفاته (منه) (٨) الا أن يراد الافادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض الى الشق الثاني (منه) (٩) فيه أن افادة بطلان مذهبنا لا تستلزم اثبات ما نفي تدبر الا ان يراد الافادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض الى الشق الثاني (منه)

قان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم أثبات النظر بالنظر وإنه دور * قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف إما لعناد أو لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة

يرد عليه أن إفادة الالزام لا تنافي الفساد في نفسه * تم كلامه * وأيضاً يحتمل أن يكون مقصود الزاعم مما ذكره التشكيك فلايتم الجواب حينئذ تأمل (قوله فان قيل الخ) لايخفى هذه شبهة من قبل السمنية فتفيد عدم العلم بإفادة النظر دون انتفاء صدقه[1] لجواز أن يكون صادقا متحققاً في نفس الامر مع امتناع العلم بالمضمون * لان المثبت ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المقصود منها يترتب على العلم بالصدق والمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك امابانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فاذا أفادت الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعي المنكر * وأنت خبير بأن هذه الشبهة لو ثبت لزم ثبوت نقيض ماادعى المنكر[2] الا أن يدعي الظن في هذه المسئلة دون العلم (قوله اثبات النظر بالنظر) أي اثبات افادة كل نظر صحيح بافادة نظر صحيح مخصوص للعلم بحذف المضاف في الموضعين[3] (قوله وانه دور) أي الاثبات المذكور دور أي يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية أعني كل نظر صحيح يفيد العلم موقوف على العلم بإفادة النظر المخصوص الذي يستدل به على ذلك الحكم الكلي وهي من فروع ذلك الكلي والحال أن علم الفرع يستفاد من الاصل الكلي بضم الصغرى سهلة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر هكذا يفيد العلم ينتج هذا يفيد العلم * ومن هذا ظهر لك أنه لاحاجة الى حمل الدور ههنا على المعنى المجازي الذي هو حاصل الدور أعني توقف الشئ على نفسه كما حمله الفاضل المحشي حيث قال أي توقف الشئ على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله قلنا الضروري الخ) جواب باختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازي (قوله وشهادة من الاخبار[4]) مثل قوله عليه السلام (كل ميسر لما خلق له) وقوله عليه السلام (كلموا الناس على قدر عقولهم) وقوله عليه السلام في حق النساء (هن ناقصات العقل والدين) ويؤيده جعل شهادة المرأتين بمنزلة شهادة رجل واحد تدبر (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ) اشارة الى الجواب باختيار الشق الثاني * حاصله أن المطلوب النظري الذي هو افادة النظر الصحيح للعلم معبراً عنه بعنوان النظر ملحوظا على وجه الاجمال مثل أن يقال كل نظر صحيح يفيد أو بعض نظر صحيح يفيد على اختلاف الرأيين من الآمدي والامام يمكن اثباته بنظر صحيح مخصوص لايعبر عنه بالنظر الصحيح

(١) لان اللازم من عدم الضرورة والنظرية عدم العلم بافادة النظر دون انتفاء افادة النظر والكلام فيه (منه) (٢) أعني كون بعض النظر مفيداً للعلم اذ العلم بهذه المسئلة التي ادعاها المنكر أعني لاشئ من النظر يفيد للعلم حاصل بالنظر تأمل (منه) (٣) أوفي أحدهما وأما عدم القول بالحذف فيحتاج الى تكلف كما لايخفى (منه) (٤) وأيضاً يدل على تفاوت العقل قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) اذ المراد من الحكمة هو البرهان ومن الموعظة الخطابية ومن المجادلة هي الجدل والبرهان * بالنسبة الى العقل الناقص (منه)

(قوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ) هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لايسعه المقام (قوله أثبات النظر بالنظر) أي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية أعني قولنا كل نظر مفيد مشتملة على أحكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه * وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه * وقد زعمه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) أي توقف الشئ على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ) حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز أن تكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها أيضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه * هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام

وليس ذلك لخصوصية هـذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم * وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لاتليق بهـذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) اي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر (فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) فانه بعد تصور معني الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شيء * ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت بالاستدلال)

بل ملحوظا بذاته لا بعنوان النظر بحيث يكون العلم بافادة العلم ضروريا لايحتاج الى نظر آخر وان كان محتاجا اليه حال كونه ملحوظا ومعبرا عنه بعنوان النظر اذ الحكم يختلف نظرية وبداهة باختلاف العنوان فاذا قصدنا تحصيل افادة نظر من الانظار للعلم على ماهو المدعى عند الامام اعنى بعض النظر الصحيح يفيد العلم فنقول ان العالم متغير وكل متغير حادث فيفيدنا العلم بان العالم حادث فقد وجد نظر صحيح يفيد العلم بلا شبهة واذا قصدنا تحصيل كل نظر صحيح يفيد العلم على ماهو المدعي عند الآمدي قلنا ان افادة القياس المذكور للعلم ليس لخصوصه بل لكونه صحيحاً مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بالشرائط يفيد العلم لان الاشتراك في العلة المقتضية يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه . وعبارة الكتاب ناظرة الى توجيه الثاني حيث قال وليس ذلك لخصوصية الخ (قوله وليس ذلك لخصوصية الخ) هذا اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل المدعي كلية فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح الجزئي مفيداً للعلم ولا شك أن هذا النظر الجزئي بهـذه الملاحظة كما يثبت حكم غيره من الانظار الجزئية في ضمن تلك الكلية كذلك يثبت حكم نفسه[1] في ضمن الكلية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه والتناقض * وقد يجاب عنه بأن اثبات المطلوب[2] بدليل يتوقف على العلم بمقدمات الدليل دون العلم بافادته اذ كثيراً ما يحصل العلم بالنتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم حينئذ من نظرية كل نظر صحيح يفيد العلم هو أن يتوقف العلم بها على افادة النظر المخصوص فى نفسه لا على العلم بافادته حتي يلزم الدور لان الموقوف حينئذ هو العلم بها لانفسها والموقوف عليه هو نفس افادته دون العلم بافادته تأمل (قوله أى بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر[3]) كان الأول اشارة الى المعني اللغوي للفظ البداهة . والثاني أعنى قوله من غير احتياج الى الفكر اشارة الى المعني المراد به ههنا بقرينة المقابلة (قوله بأن كل الشيء أعظم من جزئه) هذا فى المركبات المقدارية المباينة وليس على اطلاقه على مالايخفي * وقد يناقش فيه على رأى القائلين بتركب الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبوت الاعظمية في الكل لايتصور بدون ثبوت الاصغرية فى الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الاولية له ولامقدار في الجزء تأمل

---

(١) أى يثبت حكم نفسه من حيث أنه نظر بحكمه من حيث هو بخصوص ذاته (منه) (٢) من افادة النظر فى بعض النظريات الالهيات لان هذا التى من نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته حكم فى الالهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الالهي وتخصيص النظر بالاحكام الايجابية الالهية مما لا وجه له * وقد يقال ان مجرد النسبة الى ذات الله تعالي وصفاته هل تكفى فى كونه الالهي فيه تردد والظاهر الكفاية (منه) (٣) لعل قوله من غير احتياج تفسير لقوله باول التوجه (منه)

(قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى أن يقول من غير احتياج الى مطلق السبب لان مايحصل بأول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالعلم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضروري فى مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين . المقدور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى مافى بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان

أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا أو من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم أن هناك ناراً * وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي أعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار * وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق

(قوله أي بالنظر في الدليل[١]) ولا يبعد أن يفسر الاستدلال بنفس الدليل (قوله وقد يخص الاول باسم التعليل) وهو المسمى بالبرهان اللمي أي من العلة الي المعلول (قوله والثاني بالاستدلال) وهو المسمي بالبرهان الاني يعني أن المشهور اطلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة على المعلول وبالعكس وربما يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال واضافة الاسم بيانية والباء داخلة على المقصور (قوله أي حاصل بالكسب) لا خفاء في أن ما مر من تفسير البداهة بقوله من غير احتياج الي الفكر[٢] والحكم على ما ثبت بالبداهة بالمعنى المذكور مطلقاً بأنه ضروري يقتضي أن يفسر الاكتسابي بالحاصل بالنظر والفكر ويراد بالضروري مايقابل الاستدلالي (قوله والنظر في المقدمات) عطف تفسيري للصرف (قوله فالاكتسابي أعم) مطلقا أى بحسب الصدق والحمل * وعند بعض المحققين أعم منه بحسب المفهوم وأما بحسب الصدق فتلازمان بالاتفاق (قوله فقد يقال في مقابلة الاكتسابي) كما وقع في عبارة الكتاب (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق[٣]) قال الفاضل المحشي كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضروريا * تم كلامه * والظاهر أن الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة الى التقييد بالحاصل[٤] واطلاق العلم على غير الحاصل لايجوز سيما على ماليس من شأنه أن يحصل * وأيضاً قد يناقش فيه بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة * وقد يقال إن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر[٥] يصدق على علمه تعالى فاختصاص الضروري وجعله من أقسام العلم الحادث ليس بجيد[٦] * الا أن يجعل التقابل

(قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله الخ) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا * لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له * وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها

---

(١) الدليل على ما مر مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الخ فلا بد حينئذ من التجريد حتى تصح الاضافة (منه) (٢) على وجه كلي كما يستدعيه الدليل أى الحكم بالاكتسابي على ما ثبت بالاستدلال (منه)
(٣) ومما يليق أن يشار اليه ههنا هو أنه قدس سره قال في شرح المواقف وما لا يكون تحصيله مقدورا ألا يمكن الانفكاك عنه * أقول ان الملازمة في حيز المنع لجواز توقف الشئ على أشياء متعددة بعضها مقدور كالاحساس وبعضها غير مقدور فيصدق عليه أن تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدوراً بترك الاسباب المقدورة فاذن انفكاكه لعدم مباشرة الاسباب المقدورة من أول الامر (منه) (٤) وأيضاً ان اعتبار قيد الحصول مغن عن اعتبار العلم بان يقال ان قيد الحصول مراد ههنا بالقرينة المذكورة (منه) (٥) والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى لانه لا تجانس بينه وبين علمنا وفيه تأمل (منه) (٦) وقد يقال إن كلا من الضروري والنظري لايخلو عن إبهام الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى بهما (منه)

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً أي حاصلاً بمباشرة الاسباب بالاختيار * وبعضهم ضرورياً أي حاصلاً بدون الاستدلال فظهر أنه لاتناقض في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان * ضروري وهو

(قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر الخ) يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وأنهما قسمان منه بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة دون الايجاب والسلب * أو يقال إن الضروري يوهم الحدوث ولهذا لايوصف علمه تعالى به * قال الفاضل المحشي لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة اذ لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسيم له وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة * ثم كلامه * ولاخفاء في أن المتبادر من القدرة عند اطلاقها هي القدرة التامة وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب عند انتفاء القرينة الواضحة * وقد يمنع التبادر * وأيضاً يقال إن ماهو المتبادر خلاف المذهب * ولو قيل إن المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعنى أن تكون قدرتنا كافية في تحصيله عادة وذلك ليس خلاف المذهب * قلنا إن الكسبي قد يتوقف على أشياء ضرورية كالمبادي الضرورية فلا تكفي قدرتنا في تحصيله أيضاً عادة الا أن يقال ان العبرة بالامور القريبة * وأيضاً ان مثل ماقيل في الحسيات محتمل في الاكتسابي والنظري أيضاً وعدم العلم بالامر لا يستلزم العلم بعدمه فلا قطع بكفاية قدرتنا في تحصيل النظريات والكسبيات * وأيضاً ما ذكره البعض في بيان توقف الحسيات على الامور الغير المقدورة من قوله اذ لانعلم ماهي الخ لايفيد ما ادعاه اذ عدم العلم[1] بما ومتى وكيف لايفيد الحكم بكون تلك الامور الغير المقدورة موقوفاً عليها[2] والحق أن أمر التوقف على الامور الغير المقدورة غير معلوم في الحسيات كما أنه غير معلوم في النظريات والكسبيات بل هو بمجرد احتمال والحكم بالتوقف في أحدهما دون الآخر تحكم بحت[3] ولهذا لم يلتفت اليه الشارح ولم يدرج الحسيات في هذا التفسير تأمل (قوله فمن ههنا جعل الخ) أي من اطلاق الضروري تارة في مقابلة الاكتسابي وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وأخرى في مقابلة الاستدلالي وتفسيره بما لايحتاج في حصوله الى نظر وفكر * وأنت خبير بانه يحتمل ان يكون المنشأ هو القول بتوقف الحسيات على الامور الغير المقدورة كما قال البعض وبعدمه كما هو الظاهر المشهور دون الاطلاق تارة في مقابلة الاكتسابي والاخرى في مقابلة الاستدلالي فالحصر المستفاد من تقديم الجار في حيز المنع كما لايخفى تدبر (قوله بالاختيار) تصريح بما علم ضمناً لان المباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار (قوله فظهر أنه لاتناقض الخ) توجيه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وفسره بما يحدث في النفس بلا كسب واختيار وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى ضروري واستدلالي فجعل قسم الشيء قسماً له * وحاصل الدفع أن القسيم مايقابل الاكتسابي والقسم مايقابل الاستدلالي * ولك أن تقول ان الاستدلالي أخص من الكسبي مطلقاً ونقيض الاخص المطلق أعم مطلقاً من نقيض الاعم المطلق فاذا كان مايقابل الاستدلالي قسماً من الاكتسابي يستلزم كون مايقابل الاكتسابي قسماً منه لان الاعم

---

(١) فيه أن عدم العلم ليس من الحسيات (منه) (٢) فيه أن عدم العلم لعدم العلم بالخصوصيات (منه) (٣) وبالجملة إن هذا من قبيل الحكم بالامر المجهول المتساوي الطرفين (منه)

(قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) وجه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسيم الشيء قسماً منه وحاصل الدفع أن القسيم مايقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف يخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلاً بسبب مباشرة فيتناقض * ولو سلم فيجوز أن يكون بين القسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلاتناقض أصلاً * نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيراً لقوله أولانظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

(المطلق)

مايحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله • والاكتسابي وهو مايحدثه الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه * وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل * ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان * ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء * واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق) حتي يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلاثة المذكورة * وكان الاولى أن يقول من أسباب العلم بالشئ الا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح

المطلق اذا كان قسما من الشئ يوجب كون الاخص قسما منه بناء على ان القسم أخص مطلقاً من المقسم * ولا مخلص عنه الا أن يقال انه يجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه أو يجعل الضروري المقابل للاستدلالى قيد القسم * قال الفاضل المحشي وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية[1] جعل الكسبي مايكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ماهو بسبب خاص أعنى نظر العقل الى الضروري والاستدلالى فليس المقسم الاسباب المباشرة[2] حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة[3] فيتناقض • ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلا * تم كلامه * ولك أن تقول ان وجه التخيل هو أنه جعل الضروري ابتداء قسيما للاكتسابى غير متناول للاختيارى وجعله ثانياً متناولا للاختياري فى [illegible] حصر الحاصل من نظر العقل فى الضروري والاستدلالى وأدرج ماعدا الاستدلالى في الضروري كالحدسيات والتجربيات والحسيات فكأنه قال لا شئ من الضروري باختيارى وبعض الضروري اختياري (قوله كالعلم بوجوده) يدل على زيادة الوجود وهو خلاف مذهب الاشعرى (قوله وهو مباشرة الخ) أي الكسب مباشرة أسباب العلم • صريح في أن المباشرة لاتنفك عن الاختيار كما أشرنا اليه آنفاً (قوله وأسبابه) أى العلم ورجع الضمير الي الكسب تكلف (قوله ونظر العقل) الظاهر أن يقال والعقل كما قال المصنف (قوله الى نوع تفكر) الاولى الاقتصار على ذكر تفكر وترك لفظ نوع كما تقتضيه المقابلة (قوله المفسر بالقاء معنى في القلب) الظاهر أن المراد بالمعني مايقابل المحسوس أعني مالا يمكن أن يحس دون مايقابل اللفظ وأن هذا القيد للتخصيص لان الالهام بمعنى الاعلام بانزال الكتب بعيد تامل (قوله بطريق الفيض) أى بلا اكتساب واستفادة كما هو المشهور * وقد يقال لا يبعد قيد من الخير لتخرج الوسوسة * والقول بأن الفيض لا يكون الا بطريق الخير ليس بجيد تدبر (قوله عند أهل الحق) خلافا لبعض المتصوفة والروافض أنه من أسباب العلم مستدلين بقوله تعالى (فألهمها فجورها) الآية * والجواب بعد تسليم دلالته على السببية أن الالهام ههنا بمعنى الاعلام بانزال الكتب وارسال الرسل * ومن ههنا ظهر لك

(قوله حتي يرد به الاعتراض الخ) فيحتاج الي دفعه بأنه لما لم يتعلق بعد سببا مستقلا غرض صحيح أدرجوه فى العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

---

(١) وأيضاً فسر صاحب البداية كلا من الضروري والاكتسابي بمعنى مغاير لمعنى الآخر فلا مجال لتوهم التناقض * وكون مشاكلة اللفظ منشأ التوهم بعيد تأمل (منه) (٢) بناء على حسن الظن في شأن صاحب البداية (منه) (٣) على التوصيف والتأنيث بتأويل السبب بالملة (منه)

عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له * ثم الظاهر أنه أراد أن الالهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألهمني ربي وحكي عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة (فالعالم) أي ماسوى الله تعالى من الموجودات

وجه تخصيص الحكم بالالهام المفسر بالمعنى المذكور تأمل (قوله مما لا وجه له) لعل الوجه فيه هو التنبيه على أن الملهم لا يكون الا حقاً وثابتاً وهو لا يتعلق الا بالخبر ولو كان الالهام سبباً لا يكون الا للامر الحق [1] (قوله وأما خبر الواحد الخ) اشارة الى جواب دخل مقدر فكأنه قيل حصر الاسباب في الثلاثة في حيز المنع اذ خبر الواحد وكذا تقليد المجتهد يفيد ان العلم مع أنهما ليسا من الاسباب الثلاثة المذكورة * وحاصل الجواب أنه أراد بالعلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا ما يعم الظن [2] والجزم الذي يقبل الزوال (قوله فكأنه أراد بالعلم الخ) لا يقال إن تعريفه بقوله صفة يتجلى بها المذكور ينافي هذه الارادة لانه يعم اليقينية وغير اليقينية كما صرح به الشارح ثمة حيث قال فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية * لانه رده ثانياً حيث قال ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن * ولو قيل ان هذا يدل على أنه أراد بالعلم ما لا يشمل الظن فقط لا ما يشملهما * قلنا الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب لكن قوله ولكن ينبغي الخ يدل على أن ظاهر التعريف ناظر الى العموم وهذه الارادة ليست مقطوعاً بها ولهذا قال ههنا فكأنه الخ (قوله والا فلا وجه الخ) ليس على ما ينبغي كما لا يخفى * والاولى أن يقال لان العلم عندهم مقابل للظن واطلاق العلم على ما يعم الظن والتقليد خلاف العرف واللغة [3] تدبر (قوله فالعالم) مشتق من العلم وهو في الاصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالخاتم لما يختم به * ويسمى به كل جنس موجود من حيث انه يعلم به الصانع سواء كان من ذوى العلم أو لا * وقد يخص بذوي العلم ويقال العالم اسم لذوي العلم * وعلى التقديرين اما اسم للمجموع أو للقدر المشترك * وصحة الجمع تؤيد الثاني [4] (قوله أي ماسوى الله تعالى) الموصول وان كان يعم الاشخاص والاجناس لكن المراد هو الاجناس بقرينة قوله يقال عالم الاجسام الخ الا أن مثل هذه القرينة غير مرضي في باب التعريفات (قوله من [5] الموجودات) الخارجية اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني * على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحادث * ولعل القول بوجود الاجناس انما هو باعتبار الافراد الشخصية لا باعتبار أنفسها اذ الموجود في الحقيقة ليس الا الاشخاص فاطلاق العالم على الاجناس انما هو باعتبار الافراد المندرجة تحتها * ولذا قيل ان العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة

---

(١) أي الثابت في نفس الامر فمعنى قوله بصحة الشيء أن الشيء الصحيح ثابت في نفس الامر (منه) (٢) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول الكل قطعاً (منه) (٣) قد يقال ان الظن المقابل للعلم متناول للكل (منه) (٤) ويؤيد الاول قوله من الموجودات بلفظ الجمع (منه) (٥) الظاهر أن كلمة من للبيان ويحتمل التبعيض (منه)

(قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت قال الشاعر * صح عند الناس أني عاشق * أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام خلاف المقصود (قوله فكأنه الخ) كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل

عمـا يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك.

(قوله مما يعلم به) أى من شأنه أن يعلم [1] به * قال الفاضل المحشي اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك * تم كلامه * فحينئذ تخرج الصفات عن التعريف بقيد سوى [2] حملا على المعنى المصطلح كما يشعر به عبارة الشارح وتخصيص الموصول بالاجناس أو باعتبار قيد المتجانسة في التعريف * والـكل غير جيد * والاولى أن يعد من التعريف ويحترز به عن الصفات * على أن ذكر القيد في التعريفات للتوضيح والاشارة الى المناسبة بين المعنى الاصلي والمعنى العرفي شائع ولا تعد أمثال هذه القيود مستدركة كيف والاشارة الى وجه التسمية والمناسبة أمر معتد به (قوله يقال عالم الاجسام) كأنه من تتمة التفسير واشارة الى ماهو المراد به * يعني ليس المراد جميع [3] ماسوى الله بحيث لايكون له أفراد بل انحصر في فرد بل مايعم الـكل والبعض من الاجناس فالعالم يطلق على الـكل وعلى كل جزء منه من الاجناس باعتبار الوضع الواحد كاطلاق القرآن عند الاصوليين على الـكل والبعض قال الشارح في شرح الـكشاف هو اسم لـكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لايكون له أفراد بل أجزاء فيمتنع جمعه [4] * تم كلامه * ولعله أراد أنه موضوع لما يعم كل جنس واطلاقه عليه من قبيل اطلاق اسم الـكلي على جزئياته كاطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو [5] دون اطلاق الاسم على الموضوع له بأن يكون موضوعا لـكل واحد واحد من الاجناس بأوضاع متعددة كما في لفظ العين أو بوضع واحد كما في أسماء الاشارة اذ الوضع العام والموضوع له الخاص مخصوص بمواضع والعالم ليس منها * وفي الحدود ان العالم مجموع الاجسام الطبيعية والبسيطة كلها * ويقال العالم لـكل موجودات متجانسة * وفي الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم قيل العالم جمع لا واحد له والعوالم جمع الجمع * قال قدس سره في شرح الـكشاف ان العالم لما كان مطلقاً على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ولهذا توهم أنه جمع لا واحد له وليس بجمع حقيقة (قوله وعالم النبات) جمع الاجسام والاعراض وأفرد البواقي رعاية لما هو المشهور في ألسنتهم واطلاقاتهم وفيه نكتة أخرى [6] كما لايخفى تأمل (قوله الى غير ذلك) من الاجناس الموجودة

(قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام الخ) اشارة الى أن المراد ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى أن العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لا أنه اسم للـكل والا لما صح جمعه

---

(١) فيه أن تفسير العالم بهذا التفسير ليس مختصاً بصاحب الاصطلاح وتصحيح التعريف على رأيه غير جيد (منه) (٢) وبه أيضا خرج مجموع المركب من الواجب والممكن تأمل (منه) (٣) فيه إشارة الى أمور ثلاثة * أحدها أنه اسم للقدر المشترك بين الـكل والجزء * وثانيها أنه غير مختص بذي العلم * وثالثها أنه اسم للاجناس دون مايعمها والاشخاص تأمل (منه) (٤) فيه أن اطلاق اسم العالم على كل جنس كاف في صحة الجمع لـكنه تعسف (منه) (٤) أجيب عنه بان اطلاق العالم على كل جنس من الموجودات ولو بطريق المجاز كاف في صحة الجمع (منه) (٥) اعلم أن زيداً فرد الفرد اذا كان العالم اسم الـكلي وفرد الجزء ان كان اسم الـكل وجزء الجزء اذا كان مجموع الآحاد المتجانسة (منه) (٦) وهي أن العالم كما يطلق على الاجناس من حيث الجمعية كذلك يطلق عليها من حيث الافراد (منه) (٦) وهي أن تحت الجسم والعرض طبائع كثيرة مختلفة بالحقيقة بخلاف النبات فانه ليس تحته طبائع مختلفة وبخلاف الحيوان فان تحته وان كان طبائع مختلفة لـكنها ليست كثيرة فلهذا أفردهما * ولهذه النكتة أشار بايراد الاجسام والاعراض بصيغة الجمع الى ان الاجسام والاعراض من الافراد الـكلية والشخصية وبايراد النبات والحيوان بعدهما بصيغة الافراد مع أن الاجسام تعم النبات والحيوان الى أن المراد بما سوى الله تعالى الطبائع الـكلية لا مطلقاً فافهم (منه)

فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها (بجميع أجزائه) من السموات ومافيها والارض وماعليها (محدث) أي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الي قدم السموات بموادّها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها صورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة. ثم أطلقوا القول بحدوث ماسوي الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج

(قوله فيخرج صفات الله تعالي) من العالم ومافيها بأن تكون جزئياً أوجزءاً (قوله ليست غير الذات) يدل على ان الصفات تخرج بقيد سوي بالمعنى المصطلح * وقد عرفت ما فيه (قوله بجميع[١] أجزائه) أي بتمامها يعني كل واحد واحد من أجزائه * وهذا صريح في أن العالم أسم للكل دون القدر المشترك فلا تكون القضية كلية متعارفة [٢] بل مخصوصة فلا تكون مسئلة الفن الا بالتأويل البعيد بأن كل جزء من أجزائه محدث * والقول بأن المراد من الاجزاء الجزئيات وانما عبرعنها بالاجزاء تنبيهاً على أن لكل واحد من الجزئيات حيثية الجزء اذ المجموع أيضاً من جزئيات العالم فاسد اذ اللازم منه كون أكثر الجزئيات جزءاً للبعض دون كون كل واحد منها جزء العالم* ولا يبعد كل البعد أن تكون نكتة التعبير الاشارة الى أن العالم وان لم يكن جمعاً حقيقة لكنه نزل منزلة الجمع لما نقلناه * وقد يقال ان المراد بالاجزاء أجزاء جزئيات العالم[٣] واضافته الى العالم لادنى ملابسة فكان أجزاء جزئي الشيء أجزاء له فالمعنى ان كل واحد من افراد العالم باعتبار كل واحد من أجزائه وان كل جزء من كل فرد من افراد العالم محدث * وأنت تعلم ان هذا دخل في الرد على الفلاسفة وفى كون المسئلة كلية متعارفة وان كان لايخلو عن التكلف تأمل[٤] (قوله من السموات وما فيها[٥] والارض وما عليها) اشارة الى جميع العلويات والسفليات من الاجناس وجمع السموات وافراد الارض بناء على انها طبقات متفاضلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كذا فى تفسير القاضى (قوله محدث) بالحدوث الزمانى وهو مسبوقية الوجود بالعدم[٦] واليه أشار بقوله بمعنى انه كان الخ (قوله وصورها) أى الجسمية بقرينة قوله بالنوع اذ الصورة النوعية قديمة بالجنس دون النوع هذا اذا أريد بالنوع المعنى الاصطلاحى وأما اذا أريد المعنى اللغوي فلا مانع من ان يحمل على معنى يعم النوعية أيضاً * وأنت خبير بان اثبات الجنس المصطلح للصور النوعية التى هي الفصول باعتبار الوجود الذهني أو بمنزلة الفصول مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصول تأمل

(١) المراد بالجميع الكل الافرادى أى كل واحد واحد من أجزائه (منه) (٢) لانه على هذا التقدير يكون ما صدق عليه العالم وفرده مجموع ماسوى الله من الاجناس الموجودة فى الخارج ولا تعدد في مجموع الاجناس فتكون القضية أى العالم محدث مخصوصة كزيد كاتب (منه) (٢) قال المحقق الرازي في المحاكمات إن القضية التي يحكم فيها على المجموع من حيث هو مخصوصة (منه) (٣) أو يصار الى الحذف أو الاستخدام (منه) (٤) لان الكلية المتعارفة هي التى يحكم فيها على أفراد الموضوع الذكرى لاعلى أجزاء افراد الموضوع (منه) (٥) المراد بما فيها ماوجد فيها داخلا في حقيقتها أو خارجا عنها متمكناً فيها أو حالا * ونكتة اختيار في في السموات وعلى في الارض غير خفية (منه) (٦) وقول الشارح أى يخرج الخ ناظر الى ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود وفيه قول بالواسطة ولذا قال بمعنى أنه كان الخ (منه)

(قوله لكن بالنوع) المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا * لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة فى أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي

(قوله)

الى الغير لابمعنى سبق العدم عليه * ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (إذهو) أى العالم (أعيان وأعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين * ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لايليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) أى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقوّمه ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز لان وجوده في نفسه أمر ووجوده فى الحيز أمر آخر ولهذا ينتقل عنه * وعند الفلاسفة معني قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقوّمه ومعني قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتاً والثاني منعوتاً سواء كان متحيزاً كما فى سواد الجسم أولا كما في صفات الله تعالي والمجردات (وهو)

(قوله ثم أشار الخ) وانما قال أشار لان الدليل ليس مذكوراً بتمامه أوالغرض الاصلي منه هو التقسيم [1] والاشارة الى الاقسام * والظاهر ان المراد بالدليل مصطلح أرباب المعقول دون الاصول (قوله أعيان واعراض) الاولى ان يقال عين وعرض واليه أشار الشارح [2] (قوله ولم يتعرض له) أى دليل الحدوث لان الكلام في بيان الحدوث طويل الخ (قوله أي ممكن) بالامكان الخاص لئلا يتناول الواجب وما هو قرينة التقييد والتخصيص بالممكن قرينة التقييد بالخاص (قوله بقرينة الخ) هذا انما يتم لو لم يكن القسم أعم من وجه من المقسم [3] كما هو التحقيق (قوله ومعنى قيامه) أي العين أو الممكن هو التحيز بنفسه بان لا يكون في عروض التحيز له واسطة فى العروض [4] ومعنى التحيز بالتبع مايقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته فانه هو الاستغناء عن المحل * هذا عند جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة * وبهذا اندفع ماقاله الفاضل المحشي من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض [5] قائم به كالسرير * والمشهور أنه ليس بعين * ثم كلامه * اذ تحيز المركب منهما ليس أوليا بل بواسطة الجزء الذى هو العين على ان الوحدة معتبرة فى المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم * على أن السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التأليفية أمر اعتبارى غير موجود فكيف تكون جزءاً من الموجود * وعلى تقدير الجزئية فالمجموع أمر اعتبارى خارج عن المبحث (قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه) فيه أن منشأ الامتناع هو كون المحل من علل وجوده دون ما ذكره على ما بين في موضعه (قوله معنى قيام الشيء) قيد بالشيء دون الممكن اشارة الى أن معنى القيام بذاته في الواجب والممكن بمعنى واحد واشتراكه معنوى بخلاف المتكلمين

(قوله ومعنى قيامه) أي قيام العين أو الممكن * قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته * ثم لايخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين (قوله هو وجوده فى الموضوع) أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده فى الموضوع وقيامه به • وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شيء فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف تعدالثبوتان كذا في شرح المواقف

---

(١) هذا انما يتم اذا كان قوله أعيان واعراض من قبيل التقسيم دون الاحكام اذ المحمول قد يكون أعم بخلاف القسم (منه) (٢) لانه معرف وكل معرف يجب ان يكون مفرداً لاجمعاً والا يلزم التعريف بالافراد (منه) (٣) هذا انما يتم اذا كان الاعيان نفس القسم دون قيد القسم (منه) (٤) يحتمل ان يراد بالواسطة ههنا الواسطة فى الثبوت (منه) (٥) فيه أن النقض باق الا أنه انتقل الى تعريف العرض (منه)

أى ماله قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزأين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعندالبعض لابد من ثلاثة أجزاء لتحقق الابعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق * وعندالبعض من ثمانية أجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة * وليس هذا نزاعا لفظياً راجعاً الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ماشاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أو لا * احتج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لان أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة * وعظم المقدار يقال جسم الشيء أى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة (أو غير مركب كالجوهر) يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضاً عقليا (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل

فان الاشتراك لفظي وكذ الحال في عديله تأمل (قوله أي ماله قيام بذاته) الاولى مرجع الضمير الى العين الذى فى الاعيان[1] (قوله وهو الجسم) عند جمهور من الاشاعرة اذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم (قوله أعني الطول) وهو البعد المفروض أولا والعرض ماهو المفروض ثانياً والعمق ماهو المفروض ثالثاً (قوله وليس هذا نزاعا لفظياً) قد يناقش فيه بان ما آله الى أن الجسم لماذا[2] يطلق فالنزاع لفظي تأمل (قوله وفيه نظر) قد يقال في دفعه ان هذا من قبيل اثبات الذات بالاثر المختص به الا أن كونه من الاثر المختص به محل الخدشة (قوله يعني العين) يعني من قبيل ذكر العام وارادة الخاص بقرينة المقابلة (قوله لا فعلا) بان يؤدى الى الانفكاك الخارجي ويزول به الاتصال الحقيقي وذلك إما بالقطع أو بالكسر (قوله ولا فرضا) اعادة كلمة لا اشارة الى الفرق بين الوهمي والفرضي على ماهو المشهور فان مدار الوهمي على تميز الحس فحيث يعجز الحس عن تميز طرف عن طرف لا يتصور الانقسام الوهمي اذ أمر الوهم منوط بالحس بخلاف العقلي اذ ليس دائرا على ذلك اذ حكم العقل وأمره ليس دائرا على الحس بل يجري في جميع المراتب فله أن يلاحظه في ضمن الإيجاب الكلي ويقال ان كل جزء منه يتميز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقا للواقع * قال المحقق الرازى في المحاكمات . والحق عدم الفرق بينهما * ولك أن تقول ان عدم الانقسام العقلي كاف في التميز فما الفائدة في ذكر البواقي * قلت هي الاشارة الى اقسام القسمة بتمامها وانتفائها بالمرة * لا يقال ان ههنا أقساما أخر مثل الاختلاف بالعرضين والموازاة والمحاذاة لانها راجعة الى الوهمي بل الحق أنها من أسباب القسمة الوهمية وليس شيء منها من القسمة * قال الفاضل المحشي رحمه الله أي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع * تم كلامه * ولا خفاء في أن الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي وفرض صدقه على كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع[3] كالمفروض

---

(١) لعل الوجه هو القرب والتعميم (منه) (٢) وهو لعظم المقدار فانه مختص بالجسم عند المتكلمين وعند الحكماء غير مختص (منه) (٣) فيه ان الفرض ههنا بمعني الملاحظة مطلقاً لا بمعنى التجويز العقلي والممتنع هو الثاني وانما قلنا مطلقاً لان الملاحظة فى ضمن الايجاب الكلي لا تتصور بدون التجويز * وقد يقال إن الممتنع هو الفرض بمعنى التجويز العقلي دون الفرض بمعنى الملاحظة ولو في ضمن أمر كلي أو التقدير والمعتبر ههنا هو الفرض بالمعنى الثاني (منه)

(قوله أعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض أولا وثانياً وثالثاً (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنان بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضا) أي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع

(قوله عن ورود المنع) وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده • . لايقال احتمال جزء لايدل الدليل

وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع فان ما لايتركب لاينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذى لايتجزأ بل لا بد من ابطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة من الابدان ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذى لايتجزأ وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة • وأقوى أدلة اثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي • وأشهرها عند المشايخ وجهان الاول أنه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي • والثاني أن

كما بين في موضعه تأمل (قوله والصورة) نوعية كانت أو جسمية • وقد يقال ان الصورة الجسمية هى الجسم في بادئ الرأى بل حقيقته عند البعض (قوله والنفوس) فلكية كانت أو انسانية والظاهر أن قيد المجردة متعلق بالنفوس • والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وان كانت مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنها متعلقة بها من حيث التدبر والتصرف لاجل الاستكمال بخلاف العقل فانه ليس متعلقاً بها من هذه الحيثية[1] لان كل ما يمكن أن يحصل لها فهو حاصل بالعقل فليس لها كمال منتظر ولهذا قد تعد النفس من الماديات كما أنها تعد من المجردات تأمل (قوله كرة الخ) هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه تتساوى الخطوط المفروضة المستخرجة من النقطة المفروضة في حاق الوسط الى أي جانب يفرض والمراد بالحقيقية أن لا تكون كرويتها بحسب الحس فقط بل تكون كذلك في حد ذاتها تأمل (قوله على سطح حقيقي) مستو وهو المقدار الذى يقبل الانقسام فى الجهتين فقط والاستواء هو أن يكون أى خط يفرض فيه مستقيما (قوله انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها) بمعنى أن العظم والصغر لا يوجدان بدون القلة والكثرة فلا ينافى وجود الكثرة والقلة بدونهما كما في المجردات والاعداد (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) يعني أن الكثرة والقلة لا توجدان بدون التناهي فى الجملة سواء كانا في الجانبين معا أو واحدهما فقط اذ لو[2] كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجد بازاء كل جزء يفرض فى أحدهما جزء من الآخر بالضرورة[3] فلا معنى للقلة والكثرة الا أن لا يكون كذلك بان يوجد في أحدهما جزء لا يكون بازائه جزء من الآخر فلا يتجه ما قاله الفاضل المحشي يرد عليه أن العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته • تم كلامه • والجواب بان الكلام فيما دخل تحت الوجود ليس بشيء • وكذا الجواب بان ذلك اشارة الى الكثرة

على حدوثه ينافى غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع أجزائه • وأيضاً وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب فى الجسم • لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لاينافيه • واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب اليه أحد بخلاف نفى المجردات فان أكثر الناس قائل بها فلذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) أي مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهي) يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها • وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته (قوله والثانى الخ) حاصل هذا الوجه أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ •

(١) وان كان متعلقاً من حيث التأثير والايجاد (منه) (٢) ويبطله أيضاً ما قالوا فى برهان التطبيق من أن آحاد إحدى الجملتين إذا طابق آحاد الجملة الاخرى يلزم كون الزائد كالناقص وبالعكس (منه)
(٣) وكل واحد فيما نحن فيه من أى جانب يفرض فهو غير متناه من حيث الانتقاص ومن حيث الازدياد معا بخلاف العدد الغير المتناهي من حيث الازدياد فهو متناه من حيث الانتقاص ولهذا يقبل القلة والكثرة إذ إحدى الجملتين زائدة على الاخرى بقدر متناه بخلاف ما نحن فيه فانه ليس كذلك كما يظهر بالتأمل الصادق. (منه)

اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح

اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والالما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لايتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افترانه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز وانلم يمكن ثبت المدعي والكل ضعيف * أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتي يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل * وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لايقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لاالى نهاية فلايستلزم الجزء * وأما أدلة النفي أيضاً

والقلة التي يترتب عليها العظم والصغر ويستلزمهما لاالى مطلق الكثرة والقلة تأمل[1] (قوله ليس لذاته) بان يكون الاجتماع مقتضى ذات الجسم اقتضاء تاما لا لذات الاجزاء (قوله والا لما قبل الافتراق) اذ لو قبل لزم تخلف المقتضى عن المقتضى أو اجتماع المتقابلين في محل واحد وذلك محال سواء كانا مستندين الى سبب واحد أو الى سببين * وقد يناقش في استحالة الثاني واليه أشار قدس سره في حواشي شرح الطوالع (قوله فالله تعالى قادر الخ) في تفريعه على مافرع عليه تأمل[2] (قوله لان الجزء الخ) بيان علة التفرع أو المحذوف وهو قوله فحينئذ يحصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد (قوله وان لم يمكن الخ) ان أريد عدم امكان الافتراق الخارجي فلايثبت المدعي[3] وان أريد به الاعم فلا نم الملازمة السابقة وتعميم القدرة خلاف المتعارف والمصطلح فليتأمل (قوله على ثبوت النقطة) وهي قد توجد دون الخط كما في الجسم المخروطي * ويرد عليه أنهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الاولية للخط فكيف توجد بدونه فليتأمل (قوله فلان الفلاسفة) أي الجمهور (قوله من اجزاء بالفعل) ذات المفاصل (قوله باعتبار المقدار) من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها كما في صورة التخلخل والتكاثف[4] * والقول بان استعداد الجسم للمقدار الصغير والكبير انما هو باعتبار قلة الاجزاء الوهمية المفروضه وكثرتها ومراد المستدل بالاجزاء مايعم الوهمي والمحقق مما لا يلتفت اليه * ولو قيل ان الصغر والكبر فرع تناهى المقدار وتناهي المقدار يوجب انقطاع القسمة * قلنا مسلم[5] في القسمة الانفكاكية دون الوهمية * ولو قيل ان كل مايقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية ولهذا بطل مذهب ذيمقراطيس * قلنا هذا فرع تماثل الاجزاء وذلك لم يثبت بعد فليتأمل (قوله والافتراق ممكن الخ) بمعنى أنه لاينتهي في القسمة الى حد لايقبل القسمة لابمعنى انه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة

(قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة فيه * قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز

---

(١) لعل وجه التأمل ان هذا الرد تام لكنه مضر وغير مفيد للمقصود لان الحرفة التي فرضنا عدم تناهيها لاثبات المقصود بسبب ابطال الملازمة من ذلك لعدم التناهي أيضاً متناهية من جانب الابتداء وهو خلاف المفروض (منه) (٢) إذ مصحح تعلق القدرة هو الامكان الخارجي دون مطلق الامكان ذهنياً كان أو خارجياً والامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي (منه) (٣) اذ عدم الامكان الوهمي معتبر في الجوهر الفرد فلا يلزم من عدم أمكان الخارجي عدمه ومصحح القدرة هو الامكان الخارجي (منه) (٤) التخلخل زيادة مقدار الجسم من غير اتصال شيء آخر والتكاثف انتقاص مقدار الجسم من غير فصل شيء (منه) (٥) وبالجملة ان الصغر والكبر فرع التناهي بحسب الازدياد دون التناهي بحسب الانتقاص والكلام في التناهي بحسب الانتقاص (منه)

(الغير)

فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف * فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة * قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من أصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها (والعرض ما لايقوم بذاته) بل بغيره بأن

الغير المتناهية من القوة الى الفعل[1] بان يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل وذلك باطل ببرهان التطبيق[2] فالخارج الى الفعل في كل مرتبة متناه * ومن البين ان القدرة على الأمور الغير المتناهية على سبيل البدل لا تستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل أن أزلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية فلا يكون كل مفترق واحد جزأ لايتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض * ومن هنا ظهر لك بطلان ماقاله الفاضل المحشي رحمه الله حاصل الوجه الثانى ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا وان لم يكن افتراقه ثبت المدعي وعلى هذا التقدير لايرد اعتراض الشارح (قوله فلاتخلو عن ضعف) فيه ايماء الى أن أدلة النفي ليست بمثابة أدلة الاثبات في الضعف (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف[3] ثمرة) فيه ايهام لطيف (قوله المؤدي الى قدم العالم) باعتبار بعض أجزائه كما مرت الاشارة اليه (قوله ونفي حشر الاجساد[4]) اذ الحشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة أو عن ايجادها ثانيا بعد اعدامها بالمرة[5] ولا خفاء فى أن الحشر بالمعنى الثانى لايتصور مع القدم وأما بالمعنى الاول فالمنافاة غير ظاهرة * على أن في تركب الجسم من الاجزاء التى ذيمقراطيسية[6] نجاة من تلك الظلمات أيضاً كما لايخفى على من له أدنى توجه فتوجه (قوله المبني عليها دوام حركة السموات[7] الخ) اذ الخرق والالتئام لايتصوران بدون الحركة المستقيمة وهي لاتدوم على أصلهم ولو تركب الجسم من الاجزاء بالفعل لاتتصور الحركة المستديرة بدون حركة الاجزاء المستقيمة فليتأمل (قوله بل بغيره[8]) الاولى أن يقال بأمر آخر لان الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عينها * وفيه أن ذلك

(قوله ونفي حشر الاجساد) لانه في الآخرة فينافيه الاستمرار الأزلى (قوله المبنى عليها دوام حركة السموات) أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبنى عليه .

---

(١) هكذا حقق مذهب جمهور الحكماء من قبول الانقسام الى غير النهاية تامل (منه) (٢) اذ برهان التطبيق عند المتكلمين جار فى كل مادخل تحت الوجود من الامور الغير المتناهية سواء كان بينها ترتب أولا واجتماع فى الوجود أولا تدبر (منه) (٣) الخلاف فى اللغة درخت بيد كما هو المختار (منه) (٤) ليت شعري ما ثمرة الخلاف في معنى الحشر لو فسر الهلاك فى الآية الكريمة (كل شيء هالك الا وجهه) بالفناء والعدم بالمرة كما هو المشهور المتعارف (منه) (٥) كما هو المختار الظاهر من حديث الطير في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (منه) (٦) يعني قال ذيمقراطيس ان الجسم مركب من أجسام صغيرة صلبة وهي لاتقبل الانقسام فعلا لكن تقبل الانقسام وهما فالمتكلمون ان اختاروا هذا المذهب لكان لهم نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة (منه) (٧) دوام حركتها لاينافي الحشر وكذا امتناع الخرق والالتئام بل مسئلة الاختيار على المشهور والمعراج الجسمانى (منه) ٨) وجه الاضراب ان المعتبر فى العرض هو القيام بالغير وان المعتبر فى التبعية أو الاختصاص ليس الا القيام بالغير دون عدم القيام بذاته تأمل (منه)

يكون تابعاً له في التحيز أو مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت على ماسبق لابمعنى انه لايمكن تعقله بدون المحل على مايتوهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) وأصولها • قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب (والاكوان) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لاتحصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والاظهر أن ماعدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تابعاً له في التحيز) بأن يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض[1] (قوله اختصاص الناعت) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالاعراض النسبية مثل الاين[2] عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) أشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث أو الموجود الذي اعتبر مغايرته لذات أو لخروجها بقوله لايقوم بذاته[3] لان معني عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز* وماقال الفاضل المحشي وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها ليس على ما ينبغي[4] تأمل[5] (قوله والبواقي بالتركيب) من الاثنين أو الخمسة[6] (قوله وأنواعها الخ)أي أصولها البسيطة[7] إذ المركبات غير منضبطة وغير مندرجة تحت الضبط وهي في الحقيقة طعمان أو أكثر يدركان معاً ويظن انهما طعم واحد لكمال المجاورة بين حاملهما* ونوقش في الحصر في التسعة بالحار والفرع اذ يحس من كل واحد منهما طعم لاتركيب فيه وليس من التسعة المذكورة *وأنت خبير بأن الحكم بعدم التركيب لايخلو عن الاشكال (قوله والعفوصة) نوقش في كون العفوصة والقبض نوعين اذ الاختلاف بينهما بالعوارض كالشدة والضعف دون الماهية* ويؤيده الفرق بأن القبض طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوصة طعم يأخذ ظاهر اللسان وحده (قوله والتفاهة) هي طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا أنه لا يحس احساساً متميزاً ولهذا فسر بعدم الطعم وجعل عده من الطعوم مثل عد المطلقة العامة من الموجهات (قوله لايعرض الا للاجسام) بطريق جري العادة من غير أن يكون مشروطاً بالمزاج والتركيب[8] على مايقتضيه أصل الاشاعرة

(قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا إما لخروجها بكلمة ما اذهي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لانها عرض فلايصح اخراجها (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لاتحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل مافي الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم

(١) أو في الثبوت (منه) (٢) وهو حصول الشيء في المكان (منه) (٣) اذ مآله الى القيام بالغير وان كان أعم منه بحسب المفهوم واليه أشار بقوله بل بغيره (منه) (٣) وهذا لايلائم قوله أو مختصاً (منه) (٤) اذ العرض قسم من العالم والقسم يجب ان يكون أخص مطلقاً من المقسم على ما هو الحق وليس فيه اذن الشرع اذ العرض يوهم الحدوث والتحيز (منه) (٥) .وفائدة قوله ويحدث الخ اشارة الى رد من اشترط في حدوث ماسوى الاكوان التركيب والمزاج كالفلاسفة ويؤيده عدم الاختصاص بالاجسام (منه) (٦) أراد من الاثنين السواد والبياض ومن الخمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة كذا فهم من كلامه (منه) (٧) .الا ان يراد بالانواع خلاف المصطلح (منه) (٨) اذ الواجب قادر بالقدرة التامة والكل مستند اليه ابتداء من غير مدخلية أمر غيره فيجوز أن يخلق الالوان في الجوهر الفرد من غير اشتراط التركيب والمزاج على ماهو رأي الفلاسفة (منه)

(قوله)

فاذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض والاعيان أجسام وجواهر فنقول الكل حادث * أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة * وأما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث * أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم أو الجوهر لايخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل

(قوله فاذا تقرر الخ) يعني لما ثبت انحصار العالم في الاعيان والاعراض وانحصار الاعيان في الاجسام والجواهر بالدليل المخرج من القسمة * وانما لم يتعرض المصنف لحصر الاعراض إما لعدم الاطلاع على انحصارها أو لعدم تعلق الغرض العلمي به تأمل (قوله بالمشاهدة) أي بمدخليتها في الجملة فلا يلزم منه كون مسئلة الحدوث من الحسيات والمشاهدات (قوله والا لزم استناده الخ) دفعاً للتسلسل (قوله يكون حادثا) إذ القصد انما يكون حال العدم والا يلزم قصد تحصيل الموجود وهو محال هذا هو المسطور في كتب القوم والمشهور فيما بينهم * واعترض عليه الآمدي بأنه يجوز أن يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود بأن يكون ذاتياً لازمانياً ولابرهان على بطلانه تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر الوجود لايطرأ عليه العدم * قال الفاضل المحشي يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند بأمر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لالزوال علته * تم كلامه * ولك أن تقول إن ذلك الشرط العدمي لايخلو من أن يستند الى الموجب بالذات أو بواسطة أو الى الشرائط العدمية لا الى النهاية أو الى الممتنع بالذات وأياما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده * أما على الاول والثالث فظاهر * وأما على الثاني فلان زواله لايتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية إذ عدم التناهي في أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية * على أن التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل (قوله فان كان مسبوقا الخ) قال الفاضل المحشي لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث * تم كلامه * لكن يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة[1] * (واعلم) * ان الحركة والسكون على ظاهر عبارته عبارة عن الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه[2] أو في حيز آخر * وما له

---

(١) فلا يتم الدليل على ماهو العرف واللغة وهو صلاحية سؤال آن الحدوث الا ان يحمل السكون على خلاف معني العرف تأمل (منه) (٢) وبه يشعر قوله في السؤال كما لا يكون ساكناً (منه)

(قوله أما الاعراض فبعضها الخ) ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص بالاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة * واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا الزمان فتجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) أي مستمر * فان قلت يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه * قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجيء * ثم يرد أن يقال يجوز أن يشترط القديم المستند الى القديم بأمر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لالزوال علته (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث

في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين

الى ماقيل[1] من أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني • والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول * [2] ولو قيل ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منهما مثلا اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول ثم استقر فيه * قلنا المراد بالسبق السبق الاتصالي أي السبق من غير واسطة * ونوقض تعريف السكون بالحركة بالاستدارة * وأجيب بما حاصله أن النقض ان كان باستدارة الجوهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها ومجرد الاحتمال غير كاف في النقض[3] وان كان باستدارة الجسم فليس بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا متحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة الحركة الاينية[4] وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل المورد على قياس ماقيل ان التصديق على مذهب الامام خارج عن مورد القسمة * وقد يقال في الدفع ان المعتبر في المورد هو الوحدة النوعية فلا تنافي التعدد الشخصي * وأيضاً يلزم أن يكون كون واحد سكونا وحركة معاً عند من يقول ببقاء الاعراض • وقد يلتزم ذلك بناء على أنهم اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية * وفيه أن هذا بحسب الظاهر ينافي القول بالتقابل بينهما واثبات الانواع لمطلق الكون[5] الا أن يراد بالنوع المعنى اللغوي تأمل { قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ } فما اتفقوا على ان الجسم لا يوصف بالحركة مالم يتصف بالكون الاول في الحيز الثاني ولا بالسكون الا عند اتصافه بالكون الثاني في المكان الاول • فاختار بعضهم أن الحركة مجموع الكونين في الآنين في المكانين وأن السكون مجموع الكونين في الآنين في مكان واحد * والبعض الآخر أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني • والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول * واعترض عليه بأنهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض • ويمكن أن يجاب عنه بأن وجود أجزاء الكل بأسرها ولو على سبيل التعاقب كاف في القول بوجود الكل * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن ماحدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات * والحق أن الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات • وأما على القول ببقائها ففيه

(قوله الحركة كونان الخ) يرد عليه ان ماحدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات * والحق ان الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات وأما على القول ببقائها ففيه أيضا اشكال

(١) ولا خفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم الساكن في حيز ثلاث آنات مثلا سكنات وان لا يكون الاول بالقياس الى السكون في الآن الثالث سكونا (منه) (٢) واعلم ان اثبات الكونين في السكون بناء على عدم بقاء الاعراض كما هو مذهب الاشعري (منه)
(٣) وقد يقال ان مجرد الامكان في النقض كاف ولا يلزم فيه الوقوع كما هو المشهور (منه)
(٤) لا خفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم الساكن في حيز واحد ثلاث آنات مثلا سكنات وأن لا يكون للجسم السكون في الآن بالقياس الى السكون في الآن الثاني سكونا (منه)
(٥) يعني ان مرادهم بالسكون هو السكون المسبوق بالكون الآخر دون مجموع الكونين كما هو ظاهر عبارتهم وذهب اليه حم والا يلزم ان لا تكون الحركة والسكون موجودين في الخارج حقيقة بل تأويلا كما أشرنا اليه في أصل الحاشية (منه)

(أيضا)

في مكان واحد * فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكناً * قلنا هذا المنع غير مضر لما فيه من تسليم المدعى. على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان * واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال

أيضاً اشكال[1] * ثم كلامه * يعني يلزم حينئذ أيضاً على القول ببقاء الاكوان عدم تميز الحركة والسكون بحسب الذات بأن يكون كون واحد حركة وسكوناً معاً. ولا خفاء في أن ذلك ليس بمستبعد جداً. وقد يلتزم ذلك اذهم قد اتفقوا على ان اختلاف أنواع السكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية والموجود في الحقيقة ههنا ليس الا نفس الكون * والتحقيق يقتضي أن يكون هناك كون واحد بالشخص باق بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة في كل آن يفرض الى غير ما كانت عليه في الآن السابق فذلك الكون من هذه الحيثية حركة والا فسكون. ومن هذا ظهر لك أن قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ليس على ما ينبغي (قوله فان قيل الخ) منع للمقدمة القائلة بأن الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله كما لا يكون ساكناً) مشعر بأن توهم السكون فيه أبعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس (قوله قلنا هذا المنع غير مضر) الظاهر أن هذا على قانون المناظرة جواب عن المنع بتغيير الدليل[2] تأمل (قوله تقتضي المسبوقية بالغير) سبقاً زمانياً * وفيه أنه ان أريد بالغير ما هو غير جنس الحركة[3] فالاقتضاء في حيز المنع وان أريد به ما هو من جنسها أعني سبق بعض الافراد من الحركة على البعض الآخر منها فالاقتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر اذ حاصله حينئذ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد آخر ولا شك أنه لا يلزم منها الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه * وقد يقال ان سبق فرد منها على فرد آخر منها الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بد أن ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم حينئذ حدوث المطلق ويتم المطلوب (قوله ولان كل حركة الخ) فيه مثل ما مر * وقد عرفت ما فيه * وأيضاً ان التقضي وعدم الاستقرار ليس الا في النسبة والاضافة الى حدود المسافة دون ذات الحركة ولا يلزم من تغير الاضافة وحدوثها حدوث ما هو ذات الاضافة مع ان المقتضي للمسبوقية بالغير وعدم الاستقرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط والكلام ليس الا في الحركة بمعنى التوسط[4] أعني

(قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد سكون مستمر * قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود

---

(١) وعلى تقدير عدم بقائها لا تكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع السكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (منه)

(٢) حاصله ان الساكن في الحيز ان لم يكن كونه مسبوقا بكون فأمر الحدوث بين والا فلا يخلو من ان يكون كونه مسبوقا بالكون السابق في ذلك الحيز بعينه فسكون والا فحركة (منه)

(٣) مثل الانتقال من الموازاة بالساكنات الى الموازاة بالبعض الآخر منها ومن البين ان المسبوقية باعتبار الموازاة لا تنافي أزلية الحركة (منه)

(٤) اذ هي موجودة حقيقة وهي من الاعراض وأما الحركة بمعنى القطع فأمر وهمي لا شيء محض على ما بين في موضعه كالزمان (منه)

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه * وأما المقدمة الثانية فلان مالا يخلو عن الحوادث لوثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال * وههنا أبحاث * الاول أنه لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة * والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير تامة على ماين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لايدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها مالم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والاضواء * والجواب أن هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لاتقوم الابها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتي يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه مامن حركة الا وقبلها حركة أخري لاالى بداية * وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لاشيء من جزئيات

كون المتحرك بين المبدأ والمنتهي فليتأمل (قوله لان كل جسم الخ) وكذا الجوهر فلا يتجه أن الدليل لايرد على الدعوى (قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه الخ[1]) فيه ان المعلوم مما سبق ليس الا تنافي القدم بنفس وقوع العدم دون جوازه * ومن البين المكشوف أنه لامنافاة بين امكان العدم وبين القدم الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعي والامكان بحسب نفس الامر لكن حينئذ لايرد الدليل أعني قابلية الجسم للحركة على الدعوى * قال الفاضل المحشي رحمه الله فان قلت جوازه لايستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد سكون مستمر[2] * قلت جوازه يستلزم جواز سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود * تم كلامه * ويرد عليه أن هذا انما يتم لو كان التنافي ذاتياً لاعرضياً وذلك لم يثبت بعد (قوله وهو محال) للزوم خلاف المفروض (قوله وأنه يمتنع الخ) عطف[3] على مدخول على (قوله والجواب ان هذا غير مخل) هذا في الحقيقة جواب عن المنع بتغيير الدليل (قوله حدوث الاعراض[4]) الثابت وجودها (قوله ضرورة أنها الخ) وصفاته تعالى ليست من قبيل الاعراض (قوله الثالث ان الازل الخ) منع للزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير وجود مالا يخلو عن الحادث في الازل حاصله انه ان أريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فالملازمة في حيز المنع[5] اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان أريد به ثبوت الحادث

{١} لا خفاء في أن المراد بالامتناع في قولهم ما ثبت قدمه يمتنع عدمه ما يعم الذاتي والغيري ومن ادعي الذاتي فلا بد له من بيان تأمل (منه) {٢} من الازل الى الابد مع جواز عدمه في نفسه وهو لاينافي القدم (منه) (٣) ولعل قوله وأنه يمتنع من قبيل العطف على طريق التفسير ويؤيده الجواب (منه) (٤) ما ذكره في حدوث الحركة والسكون من عدم بقاء الاعراض ومن ان كل سكون فهو جائز الزوال دليل على حدوث الاعراض (منه) (٥) كأنه اشارة الى رد قوله واللازم باطل وكذا الملزوم (منه)

(قوله لادليل على انحصار الاعيان الخ) والاستدلال بان المجرد يشارك الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشيء اذ الاشتراك في العوارض سيما السلبية لايستلزم التركيب على انه يجوز أن يمتاز بتميز عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان أدلة وجود المجردات غير تامة) كما ان أدلة نفيها كذلك منها ماسبق آنفاً ومنها مايقال مالا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها فانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لايفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لابانه لادليل عليه (قوله حدوث الاعراض) أي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول

الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة * والجواب انه لاوجود للمطلق الافي ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات * الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام

الغير المعين يعني الفرد المنتشر فالملازمة بينة[1] ولكن استحالة اللازم ممنوعة (قوله لاوجود للمطلق) أي بالوجود النفسي الاصلي وأما بالوجود الظلي الغير الاصلي فقد يوجد العام بدون الخاص (قوله الا في ضمن الجزئي) سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال أولا (قوله فلا يتصور قدم الخ) هذا ظاهر اذا كانت الجزئيات متناهية وأما اذا لم تكن متناهية فلا اذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار وجود المطلق * فالحق في الجواب أن يستدل على بطلان عدم تناهي الجزئيات في كل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل التعاقب ببرهان التطبيق كما هو المشهور أوبأن كل واحد من تلك الجزئيات لما كان مسبوقا بالغير لا الى غير نهاية كان جميعها بحيث لايشذ عنها شيء مسبوقا بالغير أيضاً[2] ثم ان ذلك الغير لايجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون مافرضناه جميعاً جميعاً فتنقطع به سلسلة الحوادث * وفيه مجال بحث بعد * قال الفاضل المحشي وأيضاً لو صح ماذكره لزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهي[3] * تم كلامه * وفيه أن معنى عدم تناهي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لايمكن ان يوجد بعده لعمة أخرى بل كل مبلغ يوجد منها يمكن ان يوجد بعده من غير ان ينتهي الى حد لايوجد بعده وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لابمعنى أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتنافي انما هو بين المتناهي وعدم المتناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى الانقف عند حد والفرق بين[4] فتأمل (قوله الرابع أنه لو كان الخ) اشارة الى المعارضة بابطال قوله ان الجسم أوالجوهر لايخلو عن الكون في الحيز[5] (قوله لزم عدم تناهي الاجسام) وهو يؤدي الى عدم تناهي المقدار أوالى ترتب الامور الغير المتناهية وضعاً والكل

(قوله فلا يتصور قدم المطلق) * يرد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لابداية لها فيأخذ أيضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات * وأيضا لو صح ماذكره لزم أن لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهي * والاصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق

---

(١) اذ الفرد المنتشر موجود في الخارج حقيقة عند المحقق الرازي وبه صرح في المحاكمات ولا شك ان وجوده كاف في وجود الطبيعة المحلية (منه) (٢) قد يقال ان هذا المجموع الذي لا يشذ عنه شيء لايخلو من ان يكون قديماً أو حادثاً فلا مجال الى الاول لان كل واحد من الآحاد حادث فيكون الكل والمجموع حادثاً فتعين الثاني ولا شك ان حدوث جميع الحركات يستلزم حدوث نوع الحركة كذا قيل * وأنت خبير بان هذا لو تم فانما يتم لو كان الجميع وجود على حدة غير وجود الآحاد * وماقيه يظهر بالتأمل الصادق (منه) (٣) منشأ هذا عدم الفرق والخلط بين غير المتناهي في جانب الماضي وما هو غير المتناهي في جانب الاستقبال فعليك بالتأمل الصادق (منه) (٤) الفرق بين عدم التناهي في جانب الماضي وبين عدم التناهي في جانب الاستقبال أن مقدورات الله تعالى متناهية في جانب الماضي وغيرمتناهية في جانب الاستقبال (منه) (٥) المكان والحيز مترادفان عند الحكماء وأما عند المتكلمين فالمكان أخص اذ الجوهر الفرد ليس بمتمكن اذ التمكن مشروط بالامتداد ولو في جهة واحدة (منه)

لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوي * والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده * ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ أصلا

باطل على ما بين في موضعه (قوله لان الحيز الخ) بمعنى السطح ولا يوجد بدون الجسم[1] (قوله هو الفراغ الموهوم) قيده بالموهوم لان الفراغ الموجود مذهب غيرهم أولان المكان مشغول بالمتمكن غير خال عنه حقيقة وفراغه انما هو بمجرد الوهم والفرض ﴿ اعلم ﴾ ان المذاهب ههنا ثلاثة * أحدها للمشائين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يجب ان يكون لكل جسم حيز بل لماله حاو * والثاني ماهو المذكور في الجواب للمتكلمين * والثالث لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد الغير المادي المنطبق على هذا الجسم المتمكن الحال فيه * وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست الحاجة اليه في الجواب لم يتعرض له (قوله يشغله الجسم) اقتصر عليه وان كان الجوهر الفرد كذلك لان الغرض مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز (قوله ومعلوم الخ) اشارة الى بيان الملازمة (قوله ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) أي وقوع أحد المتساويين من غير سبب وهو ممتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أي ايقاع أحدهما من غير باعث فانه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه ممتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجح بدل الترجيح · هذا هو المشهور والمسطور في الكتب لكنه قدس سره صرح في شرح المواقف في بحث الامكان وفي حواشي شرح هداية الحكمة أن الترجيح بلا مرجح يؤدي الى الترجح بلا مرجح * بقي شئ وهو أنه لو قال ترجح أحد طرفي المحدث من غير مرجح بدل الممكن[2] لكان أوفق[3] للمذهب وأنسب بالمقام والسوق (قوله أي الذات الواجب الوجود الذي الخ) انما فسره بواجب الوجود وان كان وضع لفظة الله بازاء الذات المقدس إشارة الى أن مدار الفاعلية والمصحح لها بسلسلة الممكنات وامتيازه عن سائر الذوات ليس الا من جهة الواجبية[4] فكأنه قال والمحدث للعالم هو الواجب (قوله وجوده من ذاته) يعني أن ذاته علة تامة مستقلة في وجوده * وفيه إشارة الى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين (قوله ولا يحتاج الى شئ) منفصل عن ذاته (أصلا) لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية مطلقاً لانه ينافي الوجوب الذاتي * وقد يناقش في الصفات بان الاحتياج في الصفات هل ينافي الوجوب الذاتي أولا ﴿ واعلم ﴾ ان هذا وما قبله من قوله يكون

(قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو مايشغله الجسم أو الجوهر

---

(١) على رأي القائلين بالجوهر الفرد وأما على رأي النافين القائلين بالخلاء فشغل الجسم ونفوذ الابعاد فيه معتبر في حقيقة الحيز تأمل (منه) (٢) انما عدل عنه اشارة الى ماهو المرجح عنده (منه) (٣) لكنه بني كلامه على مذهب المحدثين من المتكلمين والمتقدمين من الحكماء اشارة الى قوة مذهبهم من ان علة الاحتياج هو الامكان وضعف مذهب قدماء المتكلمين من ان علة الاحتياج هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث أو المجموع المركب منهما على اختلاف فيما بينهم (منه) (٤) اذ امتياز الذات عندنا بوصف الالوهية وهي عبارة عن وجوب الوجود (منه)

(وجوده)

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً له مع ان العالم اسم لجميع مايصلح علماً على وجود مبدئ له * وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات بأسرها لابد أن يكون واجباً اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها * وقد يتوهم أن هذا دليل

وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) تعليل لحصر محدث العالم فى ذات واجب الوجود يعني أن محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان ممكن الوجود ضرورة امتناع كون مبدإ الموجود معدوما فضلا عن أن يكون ممتنع الوجود فلو كان ممكن الوجود لكان من جملة العالم[1] بناء على ماهو المقرر عندهم من ان كل ممكن محدث فلا يتوجه المنع بالصفة ولا بالذات مع الصفة ولاما قال المحشي لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح ان يكون ذلك الجزء محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له[2] * تم كلامه * لان الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكناً ولا شك أن مبدأ الممكن لا يكون الا موجوداً حادثاً لان مبدأ الموجودات لا يكون معدوما لان مفيد الوجود للغير موجود بالضرورة وبالاتفاق واما كونه حادثاً فلما مر فيكون مما ثبت وجوده وحدوثه فيكون من العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فلا يصح ان يكون محدثاً لذلك العالم * وفيه لكن يرد أن يقال يجوز ان لا يكون من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتجانسة * بقي شئ وهو أن المطلوب هنا كون واجب الوجود مبدأ لجميع المحدثات ابتداء من غير واسطة لان مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه استناد جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط أمر بطريق الاختيار لا الايجاب كما هو تحقيق مذهب الحكماء والدليل المذكور على تقدير تماميته انما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى مطلقاً تأمل (قوله فلم يصلح محدثاً للعالم) والا لزم كون الشئ محدثاً لنفسه ولعلله وفيه تدبر (قوله ما يصلح علما) أي دليلا دالا على وجود المبدإ ولو كان من جملة العالم لكان دليلا على نفسه وهذا دليل اقناعي ليس مستقلا فى الاثبات وبه يشعر قوله مع أن الخ (قوله وقريب من هذا الخ) * قال الفاضل المحشي الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر * تم كلامه * والظاهر مما سبق من قوله ترجيح أحد طرفى الممكن الخ انه حمل كلام المصنف على مسلك طريقة الامكان[3] تأمل[4] (قوله مبدئ الممكنات بأسرها) أي بأجمعها بحيث لا يشذ

---

(١) لو قال لكان من جملة الممكنات لاندفع الايراد لكنه خلاف السباق وطريقة المتكلمين وان كان ملائما لقوله ترجيح أحد طرفي الممكن وعديله وأما اذا قال لكان من جملة المحدثات فيتوجه الايراد الا انه أنسب بما مهده من قوله ان المحدث لابد له الخ (منه). (٢) قد يقال ان المطلوب هنا اثبات الصانع مطلقاً وأما اثبات مبدئيته من غير توسط أمر فمطلب آخر تدبر (منه) (٣) حاصل كلام المصنف ان العالم بجميع أجزائه محدث وان محدث المحدثات بأسرها لابد ان يكون واجباً فالمآل واحد والتفاوت باعتبار العنوان لكن يرد علينا ان خارج المحدثات لايجب ان يكون واجباً بخلاف خارج الممكنات تأمل (منه) (٤) لعل وجهه انا لا نسلم ان قول الشارح ترجيح أحد طرفي الممكن يقتضى انه حمل كلام المصنف على مسلك الامكان لم لا يجوز ان يكون اشارة الى ترجيح مسلك الامكان على مسلك الحدوث (منه)

(قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم * قلت هذا لايضرنا لما فيه من تسليم المدعي وكلامنا فى الجائز البائن * لكن يرد عليه أن يقال يجوز أن لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لايساعده كلام الشارح (قوله ما يصلح علما) أي علامة ودليلا (على وجود مبدئ له) والشئ لايدل على نفسه فلا يكون مبدئاً ومدلولا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا الخ) الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر

على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لاالى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لايجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فتكون واجباً فتنقطع السلسلة *

عنها شيء بمعنى ان مبدىء جميع الممكنات هو واجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات أو بالواسطة بمعنى ان سلسلة العلل تنتهي اليه تعالى بالضرورة لا بمعنى ان مبدىء الجميع ابتداء من غير توسط شيء هو الواجب كما هو مذهب أهل التحقيق والا لم يتم الدليل تأمل (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل)[1] لاخفاء في أنه ان أريد به ان افادة هذا الدليل ودلالته على وجود الصانع لا تتوقف على اقامة الدليل على بطلان التسلسل بمعنى أن بطلان التسلسل ليس مقدمة من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما منه فهو حق لا نزاع فيه لكن ما ذكره الشارح رحمه الله في الرد لايساعده[2]. وان أريد به ان هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غير النهاية أو مع امكانه أي من غير دلالة على بطلان التسلسل فبطلانه بين وما ذكره الشارح هو حق والظاهر[3] ان مراده هو الاول كما لايخفى تأمل (قوله بل هو إشارة الخ) فيه ان كون هذا من جملة أدلة بطلان التسلسل لايفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع على اقامة الدليل على بطلانه (قوله لاحتاجت الى علة) أي الممكنات المتسلسلة الغير المتناهية بأجمعها الى علة (قوله لاستحالة كون الشيء الخ) يعني ان العلة ان كانت نفس تلك الممكنات بان يكون الجميع علة الجميع يلزم كون الشيء علة لنفسه[4] وذلك واضح لزوماً وفساداً * أو بعضاً منها يلزم كون الشيء علة لنفسه وعلله معا اذ المراد بالعلة ههنا هي الفاعل المستقل بالفاعلية بمعنى انه لا يستند شيء من الممكنات بالمعلولية الا اليه أو الى مايصدر عنه ومن جملتها نفسه وعلله. ومن هذا ظهر لك ان بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل[5] وأما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت مافيه * وههنا ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها بهذا المقام (قوله فتكون واجباً) لما بطل كون العلة نفس المجموع أو بعضاً منه تعين ان تكون خارجا عنه والحال ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع المركب من الجميع والواجب من جملة الممكنات وفيه تأمل (قوله فتنقطع السلسلة) اذ الواجب لما كان علة الجميع فلا بد من ان يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كان علة

(قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك باحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله * فلا يرد أن الافتقار غير الاستلزام * وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه أشارة الى ماقلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لابد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجيا فظهر ان أمر الافتقار بالعكس * واعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضا بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور

---

(١) الا ان يقال ان الافتقار بمعنى الاستلزام وان كان مستبعداً جداً (منه) (٢) اذ اللازم منه الاستلزام لا التوقف والكلام فيه الا ان يفسر التوقف والافتقار بالاستلزام لكن مراد المتوهم ماهو المشهور أعني التأخر والتقدم الذاتي كما يستدعيه المقام (منه)

(٣) وانما قلنا والظاهر لانه يحتمل ان يراد بالافتقار الاستلزام أو لعل الشارح حمل عبارة المتوهم على هذا (منه) (٤) وأيضاً علة الكل لابد ان تكون علة لكل جزء من أجزائه والا لزم خلاف المفروض تأمل (منه) (٥) يعني لازمه * لايقال ان التسلسل من لوازمه فيكون التسلسل أيضاً من مقدمات الدليل * لانا نقول ان كون الملزوم موقوفا عليه لايستلزم كون اللازم أيضاً كذلك تدبر (منه)

(والمفروض)

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو أن تفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية

والمفروض انه علة له فيكون طرفا له فينتهي اليه بالضرورة[1] (قوله ومن مشهور الادلة) الدالة على بطلان التسلسل واثبات الصانع * ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر * وللقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد أو غير متناهي الافراد ما لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب ألبتة ويلزم من وجود الواجب تناهي السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل * الثاني بيان امتناع عدم تناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلل أو من جانب المعلول فيجعل ذلك[2] حينئذ مقدمة لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله لطبق الجملتين) فان قيل ان التطبيق كما لا يمكن الا فيما دخل تحت الوجود كذلك لا يمكن الا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الامر وذلك يتوقف على كون الجملتين متباينتين بان لا تكون إحداهما جزأ من الاخرى وما نحن فيه ليس كذلك * قلنا ان التطبيق يستدعي الوجود على ماهو المشهور والتغاير الحقيقي وأما التباين فلا والجزأ مع الكل كذلك * (واعلم) ان التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزأين بين كل اثنين من آحادهما على سبيل التفصيل * والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية[3] قاصرة عنه فيما لايتناهي فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تناهي شيء منهما * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك * وقد اتفقوا على ان الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة * واختلفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير المجتمعة * فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة فيكفي ذلك في تطابق آحاد بعضها لبعض في نفس الامر وذهب الحكماء الى أن الامور المنقضية من الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر * وكذا الوجودات الغير المترتبة لا توصف بالتطابق مالم يلاحظ خصوصيتها تفصيلا ولم يعين لكل واحد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لتطابق فرد منها بفرد دون فرد آخر * ولذا جوزوا عدم تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الانسانية * قبل النفوس الناطقة المفارقة من جانب الماضي مترتبة بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها فيتم

(قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهي لا تكون إلا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانب العلل والمعلولات المجتمعة أو المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة أيضا لانها مرتبة بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها * وما ذكره بعض الافاضل من انها قد تحدث منها جملة في زمان وأخرى أقل أو أكثر في آخر وقد تحدث آحاد منها في أزمنة مترتبة فلا تنطبق بمجرد ترتب أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متعاقبة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس

---

(١) بيانه ان الفرض ان آحاد هذه السلسلة بعضها علة تامة للبعض فالواجب اذا كان علة للسلسلة فلا بد ان يكون علة لواحد منها فذلك الواحد لايجوز ان يكون هو الواحد الاول والمتوسط والا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد فتعين ان يكون واحداً أخيراً من السلسلة تنقطع به قطعاً (منه) (٢) أي امتناع عدم التناهي مقدمة من مقدمات اثبات الواجب (منه)

(٣) بناء على انها حادثة والحادث لايلاحظ مالا نهاية له على سبيل التفصيل لان زمانه متناه والامور التي لانهاية لها غير متناهية (منه)

كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية وتنقطع الثانية وتتناهي ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم * ولا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان احداهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى أن مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال (الواحد)

التطبيق على الوجه الذي تقرر عندهم * وأجيب عنه بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الازمنة اذ قد تحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها باعتبار ترتب أجزاء الزمان * ورد بأن أجزاء الزمان مترتبة وكل ما وقع فيها من آحاد النفوس متناه سواء كان ما هو الواقع فيها واحدا أو جملة فيلزم ترتب آحاد النفوس ولا يضر خلو بعض أجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى (قوله كان الناقص الخ) يرد عليه أنه ان أريد بكون الناقص كالزائد التساوي في الكمية فالملازمة ممنوعة[1] اذ التساوي في الكم من خواص المتناهي وان أريد به عدم تصور وقوع جزء من احداهما في مقابلة جزء من الاخرى فلا نسلم استحالته لان ذلك لعدم التناهي لا لاجل التساوي[2] (قوله وتنقطع الثانية الخ) لا خفاء في أن انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة الى باقي المقدمات لان انقطاع احداهما عين انقطاع الاخرى إذ السلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالكلية والجزئية[3] (قوله فيما دخل تحت الوجود) الخارجي إذ الوجود الخارجي شرط لجريان برهان التطبيق عند الكل * وأما الترتب بين الآحاد والاجتماع في الوجود فشرط الجريان عند الحكماء دون المتكلمين * والظاهر من كلامه قدس سره في شرح المواقف[4] ان الترتب والتحقق في نفس الامر كاف في الجريان (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) وانقطاع الوهم أي ملاحظته ضروري اذ الذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلا * قال الفاضل المحشي لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علم الله تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل * تم كلامه * وأنت تعلم أنه حينئذ يرجع الى عدم تناهي معلوماته تعالى وسيجيء الجواب في آخر الدرس (قوله وذلك) أي عدم النقض * قال الفاضل المحشي وتوضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهناً وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدراً متناهياً * وما

---

(١) والجواب ان الناقص كالزائد في المقدار وعدم تناهي آحاد كل واحد منها في نفس الامر لا باعتبار تساوي الافراد (منه) (٢) وأجيب عنه بان كون التساوي في الكم من خواص المتناهي ممنوع بل هو أول الكلام لان التفاوت بين آحاد الامور المتناهية أمر مقرر كما في آحاد الايام والاسبوع والشهور * فان قال هذا دخل على السند الاخص * وهو غير معقول أقول سند المانع أعم من المنع وهو ظاهر (منه) (٣) أي بان تكون إحداهما كلا والاخرى جزءاً (منه) (٤) في مباحث الالهيات (منه)

(قوله فيما دخل تحت الوجود) أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا اجتماعا ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة * ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير أيضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا دائما ونظيره نعيم الجنان هذا * لكنه يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فان الاولى أكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات أيضا (قوله وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد الخ) توضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدراً متناهيا * وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه * وخلاصته أنها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية . (يقال)

يعني أن صانع العالم واحد ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الى على ذات واحدة * والمشهود في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وتقريره انه لو أمكن إلهان لامكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ إما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجزهما أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج *

بقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه * تم كلامه * وفيه أن فى كون التناهي وعدمه فرع الوجود ترددا * بل الظاهر عدم الفرعية[1] وأيضاً ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء . وأيضاً ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعني عدم الانتهاء الى حد كعدم تناهي المقدورات بل عدم التناهي فى صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل . وأما أنها هل هي موجودة بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود ترتبت ففيه تردد[2] (قوله يعنى ان صانع العالم واحد) قد مرت الاشارة الى أن قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالواحد في قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالمعنى عدم اشتراك مفهوم واجب الوجود بين الاثنين واليه أشار بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ فمعنى الوحدة حينئذ عدم الاشتراك في الوجوب ومآله أي مرجعه الى عدم الكثرة من حيث الجزئيات ويؤيده مافى شرح المقاصد من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها[3] . وأراد بالالوهية وجوب الوجود (قوله ولا يمكن الخ) بالامكان العام لا ذهنا ولا خارجا لكن اللازم من برهان التمانع امتناع التعدد الخارجي فقط[4] تأمل[5] (قوله لو أمكن الهان) أى صانعان قادران بالقدرة التامة فلا يتوجه مايتوهم من أن المدعى اثبات وحدة الواجب والدليل لايفيد الا وحدة الصانع[6] (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج[7]) في فعله وتنفيذ قدرته الى الغير على وجه ينسد به طريق القدرة عليه * وأما الاحتياج الى

---

(١) الا ان يقال ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة دون الايجاب والسلب (منه) (٢) والظاهر انه لا ترتب ولا وجود هناك بل هي حاضرة بانفسها من غير ترتب بينها (منه) (٣) أراد بالخواص ثلاثة أمور خلق الاجساد والاستحقاق للعبادة وارادة العالم (منه) (٤) بل امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٥) وجه التأمل انه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٦) لانه في الحقيقة احتياج الى مايستند اليه (منه) (٧) فلزم العجز ولا خفاء في ان لزوم العجز بعد فرض تعلق الارادة الجزئية غير معقول وانما العجز اللازم تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

(قوله يعني ان صانع العالم الخ) * فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم الجزئي الحقيقي وهو لايكون الا واحداً * وحاصل الدفع ان المراد الوحدة فى صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى (قل هو الله أحد) فتأمل (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعان قادران على الكمال بالفعل أو بالقوة * فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجبين صانعا قادراً والآخر بخلافه * نقوله في تقرير المدعي ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل * الا أن يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة * أو يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا * لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل * وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لايقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شئ مثلا تحيل عدمه * والجواب انا نفرض التعلقين معا وهو لايمكن فى صورة النقض ولا يتم الحل أيضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أي لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوزان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه * وأيضا المانع من الاجتماع فى محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله أمارة الحدوث والامكان) أى دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي * ان قلت عدم حصول المراد اذ

فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا * وهذا تفصيل مايقال ان أحدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر * وبما ذكرنا يندفع مايقال انه يجوز أن يتفقا من غير تمانع

مايستند اليه تعالى من صفاته تعالى والي امكان المعلول وان لم يكن مستنداً اليه تعالى مما لايستلزم العجز المنافى للالوهية والقدرة التامة والاستقلال فى الايجاد الذى هو من خواص الالوهية * لكن بقى ان الاحتياج الى الغير فى الفعل والايجاد هل يستلزم الحدوث والامكان • وفيه تردد * والظاهر عدم الاستلزام * قال الفاضل المحشى وههنا بحثان * الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام مقتضى ذاته تعالى من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وإنه محال أو لايحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو أن عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لايقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شئ مثلا تحيل عدمه * تم كلامه * وفى كلا البحثين بحث * أما فى النقض فمنع لزوم العجز المنافى للالوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتى ناشئاً من ذاته تعالى ولاشك أن ذلك الانسداد والعجز الذي من قبل الذات لاينافى الالوهية * وأما الحل فمدفوع بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو العجز المنافي الالوهية ولاشك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز بتعجيز الغير إياه ومن قبيل المنافي للالوهية كما لايخفي * والضابط في هذا الباب أن انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ان كان من قبيل ذاته تعالى البحت أو بمدخلية ما أسند اليه من صفاته من غير مدخلية المباين الاجني فليس بعجز مناف للالوهية والا فالعجز المنافي الواجب تنزيهه تعالى عنه فليتأمل (قوله فالتعدد) أي امكانه على مايقتضيه الاسلوب (قوله المستلزم للمحال) متعلق بالمضاف أو المضاف اليه والمحال اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين أو امكان عجز أحدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين أو عجز أحدهما (قوله فيكون محالا) أى التعدد فلا يكون ممكناً لان امكان المحال محال * وفيه أن اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتى والغيرى وانما الكلام فى الذاتي * وقد يقال ان المدعي امتناع التعدد مطلقاً فيتم به المقصود • وفيه تأمل (قوله ان لم يقدر على مخالفة الآخر) فينسد طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الامر الاجنبي فيلزم العجز المنافي للالوهية[1] (قوله وان قدر لزم الخ) تفصيله انه اذا أراد أحدهما أمراً كحركة زيد مثلا فاما أن يقدر الآخر على إرادة ضده أولا * وكلاهما محالان * أما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما أن يقع مرادهما فيجتمع الضدان أولا فيلزم عجز أحدهما * وأما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على مايمكن في نفسه أعني ارادة الضد * لايقال لانسلم ان ارادة الضد هي ارادة ممكن حتي يكون عدم القدرة عليها عجزاً إذ الممكن فى نفسه قد يصير ممتنعاً بسبب انتفاء الشرط لان الممكن في ذاته أى الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب • ومن هذا ظهر لك ان اللازم على تقدير التمكن أحد الامرين إما اجتماع الضدين أو العجز دون العجز بخصوصه تأمل (قوله يندفع ما يقال انه يجوز أن يتفقا) إذ يكفى لنا

---

(١) أو تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

كان عجزاً يلزم أن تقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة ولا تحصل * قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية التي يسمونها مشيئة قسر والجاء وهم لايقولون بالتخلف عنها وأما المشيئة التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها مثل أن تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك

أوأن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً * واعلم أن قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى (ولعلا بعضهم على بعض) والا فان أريد به الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان أريد امكان الفساد فلادليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لامحالة * لايقال . الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى أنه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع * لانا نقول امكان

امكان التمانع والتخالف وذلك لاينافي عدم التمانع بالفعل (قوله أو أن يمتنع اجتماع الارادتين) إذ قد عرفت ان ارادة كل واحد منهما أمر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه وليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً أي اجتماعهما أمر ممتنع في نفسه والارادة لاتتعلق بالممتنع لذاته (قوله حجة اقناعية) يعنى يقصد بها الظن لااليقين ولا تفيد الا الظن بخلاف البرهان المشار اليه بالآية الكريمة فانه قطعي على مامر تقريره * وفيه تأمل (قوله والملازمة عادية) يعني صحة هذه الملازمة بمقتضى العادة فتكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة اقناعية . فقوله والملازمة عادية تعليل كون الحجة اقناعية بحسب المعنى . ولا خفاء فى أن الظاهر المتبادر منه ان الاحكام المستندة الى العادة لاتكون قطعية . وأن لايفيد النظر الصحيح العلم اليقيني بالنتيجة لان الملازمة بينهما أى استلزام النظر الصحيح النتيجة عند الاشاعرة عادي وذلك ليس كذلك لانسداد اليقين بالاحكام النظرية[1] (قوله بالخطابيات) وهي أمور لايطلب فيها برهان بل يكفي فيها مجرد الظن (قوله فان العادة الخ) من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لاالقياس الفقهى حتى يتجه انه من قبيل قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد المطلوب . مع ان المطلوب به اثبات الظن (قوله لجواز الاتفاق الخ) فلو قيل ان جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مر بطلانه فلا يجوز الاتفاق أيضاً * قلنا هذا كلام على السند فلايفيد مالم تثبت مساواته * وحمل الجواز ههنا على الامكان العام في ضمن الوجوب الذاتى ليس بمستقيم تأمل (قوله فلا دليل على انتفائه) يعني لانسلم حينئذ بطلان التالى * وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التقدير * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم لان نقيض التالى وهو عدم امكان الفساد يمتنع الاجتماع مع نفس المقدم والا يلزم التعطيل أو العجز (قوله فيكون ممكناً) إذ الوقوع أدل دليل على الامكان (قوله لايقال الملازمة قطعية) اشارة الي المعارضة (قوله لامكن بينهما تمانع فى الافعال) أي فى الايجاد والخلق وهذا اشارة الى بيان الملازمة فكانه قال لوأمكن صانعان لم يوجد مصنوع لاستلزامه امكان التمانع المستلزم أن لايكون أحدهما صانعاً[2] بطريق السلب الكلي[3] * وحاصل الجواب حينئذ منع استلزام امكان التمانع عدم كون كل واحد

---

(١) لانه يؤدي الى انسداد باب اليقين بالاحكام النظرية لان اليقين انما يحصل بالمقدمات اليقينية اذا كان استلزامها قطعيا أيضاً (منه) (٢) أي اذا أمكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن شئ منهما صانعا أي شئ من أحدهما صانعاً فقوله فلم يكن سلب كلي (منه) (٣) أى عدم كون شئ منهما صانعا (منه)

(قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على انه الخ انه يمكن ان لايبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فتدبر * قال الشارح في شرح المقاصد ان أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح * ورد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع الفرضي فحينئذ يرد منع الملازمة لان وجودها لايستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فحينئذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة فى نفسها لاينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما فى أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه * والتحقيق فى هذا المقام أنه ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) اذ ليس المراد التمكن فيهما * فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لايوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا * ويمكن ان توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع أمرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شيء من الاشياء حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال

التمانع لايستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع *

منهما صانعا * أو رفع الايجاب الكلي * والجواب حينئذ منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعاً عدم المصنوع * لكن ظاهر عبارة الكتاب في المقامين ناظر الى الاول تأمل (قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء * قال الفاضل المحشي ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود * والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شيء من الاشياء حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال * تم كلامه * وقد يقال ان امكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك عدم الامكان[1] مع التعدد يستلزم المحال أعني عجز كل واحد أو التعطيل * وبالجملة فكما أن امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شيء من الاشياء حتى لايلزم ذلك المحال كذلك عجز كل واحد أو التعطيل لازم لمجموع الامرين من التعدد وعدم الامكان فاذا فرض التعدد يلزم أن يمكن العالم حتى لايلزم المحال المذكور * وفيه ان انتفاء الامكان لايستلزم العجز المنافي للالوهية بخلاف امكان التمانع * ويمكن الجواب عنه بأن العجز أو التعطيل ليس لازما لمجموع الامرين أعني التعدد وعدم الامكان إذ لامدخل فى اللزوم للتعدد أصلا بل من قبيل ضم الامر الاجنبي لما هو المستقل فى الملزومية بخلاف التعدد مع الامكان فانه ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل فى اللزوم * لكن بقي[2] أن عدم امكان العالم يلزمه وجوب

(١) وفيه أنه لايلزم من عدم الامكان مع التعدد لزوم الامكان له حتى يلزم امكان التمانع الذي هو فرع الامكان (منه) (٢) وأيضاً بقي انه ان أريد بعدم الامكان الامتناع الذاتي لزم على تقدير انتفائه أحد الامرين إما امكان التمانع أو وجوب العالم وان أريد به الامتناع بالغير فيرجع الى ما يقال * وأيضاً يلزم على الشق الاول الامكان بالغير كما لايخفي (منه) (٢) وأيضاً بقي شيء وهو ان لزوم المحال من المجموع إما باستلزامه استحالة أحد جزئيه لا بخصوصه لا أحدهما بخصوصه حتى يلزم لزوم نقيضه بخصوصه أو باستلزامه لزوم نقيض الآخر بعينه حتى يلزم عدم الامكان من التعدد لزوما قطعياً وما هو المقطوع به لزوم أحد النقيضين لابخصوصه (منه)

على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان * فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان أحد الاستعمالين بالآخر

العالم أو امتناعه(١) فلا يترتب عليه الفساد مطلقاً(٢) * بل الوجود ضروري على تقدير الوجوب(٣) الا أن يراد بالوجود المنفي الوجود الخاص(٤) أعني المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى (قوله على أنه يرد منع الملازمة) يعني تمنع الملازمة على تقدير وبطلان التالي على تقدير آخر بخلاف الجواب السابق فانه مقصور على منع الملازمة بحمل الآية الكريمة على ما هو الظاهر المتبادر أعني عدم التكون بالفعل (قوله ومنع انتفاء اللازم الخ) ناظر الي تسليم الملازمة على هذا التقدير كما أن انتفاء اللازم مسلم على التقدير الاول * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم بناء على ما مر من امتناع اجتماع نقيض التالي مع المقدم لئلا يلزم التعطيل أو العجز وفيه ما فيه (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) فيكون المفهوم من الآية تعليل أحد الانتفائين الواقعين فيما مضى المعلومين لك مع الآخر كقولك لو جئتني لأكرمتك ومبني الاستدلال على الانتقال من المعلوم الى المجهول(٥) (قوله لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء الخ) يوهم ظاهر عبارته أن هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة والآية الكريمة واردة على خلاف ما عليه أهل اللغة والعرف * والحق انه أيضاً من المعاني المعتبرة عند أهل اللغة الواردة في استعمالاتهم عرفا فانهم يقصدون بها الاستدلال في الامور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد * ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية(٦) لكنه أقل استعمالا من الاول واليه أشار بلفظ قد الداخلة على المضارع المفيدة للقلة ولعله أشار بقوله بحسب أصل اللغة الي ما ذكرناه * وقد يقال ان هذا الاستعمال متفرع على ما هو بحسب أصل اللغة بناء على أن لو كما دل على أن انتفاء الاول سبب لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوما دون انتفاء الاول فيدل عليه دلالة المعلول على العلة

(قوله ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان) لو أريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) أي فيلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين مقرونين لكن بعلل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين زمان) ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لتم المقصود أيضا لان الحادث لا يكون إلها

---

(١) أي أحد الامرين إما الوجوب أو الامتناع دون الامتناع بخصوصه (منه) (٢) أعني نفي الوجود مطلقاً حيث قال فضلا عن الوجود (منه) (٣) وان كان ظاهر العبارة هو ان حاصل الشبهة ان اللازم منه على مقتضى لو انتفاء التعدد في الماضي والمطلوب هو المطلق (منه) (٤) أو يراد بالامكان المنفي الامكان الوارد على ذلك الوجود أي المسبوق بالعدم فاذا سلب الامكان عنه بعين الامتناع لم يبق احتمال الوجوب اذ وجوب ما هو مسبوق بالعدم غير معقول تدبر (منه) (٥) فحاصل الشبهة ان مقتضى كلمة لو بيان سببية أحد الانتفائين المعلومين للآخر ومدار الاستدلال على الانتقال من أحد الانتفائين المعلوم الى الانتفاء الآخر المجهول فبينهما تدافع (منه) (٥) وقد يقال في توجيه الشبهة حاصلها ان مقتضى كلمة لو انتفاء التالي لاجل انتفاء المقدم ومدار الاستدلال على العكس (منه) (٦) ونظر أهل الميزان وأهل البيان على ما عليه العرف الا يرى أن الشيخ اعتبر في عقد الوضع الفعل ولم يكتف بالامكان لانه خلاف العرف واللغة (منه)

فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الاقديماً أى مالاً ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة * حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وأما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها * ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وأما المستحيل تعدد الذوات القديمة * وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين

(قوله فيقع الخبط) كما وقع لابن الحاجب حيث نظر [1] الى الاستعمال الثانى فوجد كلمة لو أنها تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني أى يعلم به ذلك * فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم إذ اللازم قد يكون أعم من الملزوم بل الامر بالعكس * وقد عرفت الحق وهو أن كلا الاستعمالين ثابت * وقد يقال فى التوفيق ان من قال انه لانتفاء الاول بسبب انتفاء الثاني نظره الى السبب باعتبار العلم ومن قال بالعكس فنظره الى السبب بحسب الخارج * وقد يقال ان هذا النزاع راجع الى أن المعتبر في الدلالة اللزوم الكلي كما هو رأى أرباب المعقول أو اللزوم في الجملة كما هو المعتبر عند أهل العربية وأرباب الاصول * وفيه تأمل (قوله بما علم التزاما) إذ قد عرفت أن قول المصنف رحمه الله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة أن يقال هو الواجب الوجود ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لا يكون إلا قديماً * وقد يناقش فيه بأنه ان أريد اللزوم الخارجي فسلم * وأما اللزوم الذهنى فلا والمعتبر في الالتزام هو الذهنى * الا أن يراد بالالتزام ما لا يحتاج الى اقامة البرهان على كونه قديماً بعد العلم بوجود الواجب كمسئلة الوحدة وسائر الصفات * ولعل هذا تعريض على صاحب العمدة حيث أقام البرهان على مسئلة القدم بعد اثبات كون الصانع واجب الوجود * وأنت خبير بأنه على هذا فاللائق تغيير الاسلوب أي عدم ايراد مسئلة القدم على نسق السابق واللاحق تأمل (قوله لكان وجوده من غيره [2]) والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة أو الترجيح بلا مرجح (قوله ليس بمستقيم الخ) وتفسير الترادف بالتساوي [3] خلاف المتعارف (قوله ولا استحالة الخ) جواب دخل مقدر كانه قيل لو كان القديم أعم يلزم تعدد القدماء

(قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوي قال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوماً على حدة

(١) نقل عن الشارح في الحاشية في توجيه الخبط هكذا حتى اعترض ابن الحاجب على ماهو المشهور وهو أن لو لامتناع الثانى أعني الجزاء لامتناع الاول أعني الشرط يعني أن الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشيء أسباب متعددة بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه فهي لامتناع الاول لامتناع الثاني ألا ترى ان قوله (لو كان فيهما) الآية انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن المتأخرون رأي ابن الحاجب حتى كادوا أن يجمعوا على انها لامتناع الاول لامتناع الثاني إما لما ذكره وإما لان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم أعم * وأنا أقول منشأ هذا الاعتراض اشتباه أحد الاستعمالين بالآخر (منه) (٢) لو قال لكان لغيره مدخل فى وجوده لكان أسلم لان استعمال كلمة من في الفاعل شائع وذلك غير ذلك بل اللازم مدخلية الغير (منه) (٣) فسر الاخوان في عبارة الكشاف حيث قال الحمد والمدح أخوان بالتساوي (منه).

(وأجيب)

الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * وقد استدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا مايتعلق وجوده بايجاد شيء آخر * ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى * فأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد * والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث . فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لاينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهبت اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني

---

* وأجيب بأنه لا استحالة (قوله بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) ومعنى وجوب الصفات لذاته أنها مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب[1] بحيث يستقل الذات في الاتصاف بها لا بطريق الاختيار لئلا يلزم كون الواجب محل الحوادث[2] * وماثبت من كون الذات مختاراً انما هو في غير الصفات (قوله وقد استدلوا) يعني كيف يكون القديم أعم وقد استدلوا الخ (قوله الى مخصص) ومرجح لجانب الوجود على العدم (قوله اذ لا نعنى بالمحدث الا مايتعلق الخ) يعني أنه يحتاج في وجوده الى غيره فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثا فالآخر بمعنى الغير ولا يلزم منه أن لايتعلق وجود الصفة القديمة بشيء أصلا حتى تلزم الجهالة * نعم تلزم الجهالة على ظاهر كلامهم * قال الفاضل المحشي وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات * تم كلامه * يعني وان صح قولهم ان كل قديم فهو واجب لذاته بناء على أن مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لا يصح منهم الحكم بوجوب الصفات * وأنت خبير بأن القول بوجوب الصفات بمعنى عدم الاحتياج الى غير الذات مما لاخفاء في صحته على أصل الاشاعرة (قوله فيلزم قيام المعنى بالمعني) ومنهم من جوز ذلك في غير المتحيز وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لايستقل بالتحيز حتي يتبعه غيره فيه (قوله وهذا كلام الخ) أي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة اذ لو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب لذاته فينافي التوحيد * والا يلزم امكان الصفات فينافي قولهم كل ممكن محدث أو القول بقدم الصفات لانها ان كانت حينئذ واجبة لزم الامر الاول وان كانت ممكنة لزم الامر الثاني * بل نقول ان القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة[3] اذ لو قلنا بقدمها فذاك والا فيلزم كون الذات محل الحوادث * وقد يقال ان القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذي مر ذكره لاينافي

---

(١) وقالوا إن الايجاب نقصان بالنسبة الى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس الى صفاته فكمال * وأنت خبير بان دعوى ان الايجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل وتحكم بحت من قبيل التخصيص في الاحكام بالعقل (منه) (٢) بناء على ماهو المشهور من ان أثر المختار لايكون الا حادثا (منه) (٣) أي القول بوجود الصفات القديمة في غاية الصعوبة للزوم أحد الامرين المذكورين (منه)

(قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) * يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذ لا نعني بالمحدث الا مايتعلق الخ) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لايتعلق بايجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث * لكن يرد ان البقاء يضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفساً عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء في التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لايلزم تجددها

وفيه رفض لكثير من القواعد وستأتى لهذا زيادة تحقيق (الحي القادر العليم السميع البصير الشائي) أى المريد لان بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع مايشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لايكون بدون هذه الصفات . على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها . وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يتقومه فيكون ممكناً . ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشئ معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لاتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته

التوحيد * وأنت خبير بأن هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات (قوله الحى) قد يقال ان هذا كالتقدم في اللزوم مما سبق فالفرق تحكم * قيل إن المبرهن هو المجموع دون كل واحد * على ان المذكور في معرض الدليل هو التنبيه (قوله لان بداهة العقل جازمة الخ[1]) فيه تأمل اذ البعض منها كالسمع والبصر مما لايستقل العقل فيه بالاثبات ولذا لم يثبتهما الحكماء * واعلم[2] * أن المقصود ههنا بيان جريان المشتقات عليه تعالي وأما أن مبادئ المشتقات هل هى موجودة فمسئلة أخرى سيجئ بيانها مفصلة (قوله على أن أضدادها الخ) دليل اقناعى غير قطعي اذ بعد تسليم أن لها بأسرها أضدادا فلا نسلم انها نقائص مطلقاً * ولو سلم فلا نسلم أن من خلا عنها يجب الاتصاف بالاضداد اذ الخلو عن أحد الضدين لايوجب الاتصاف بالآخر . وقد يستدل بما هو أهون منه . وهو أن المتصف بها أكمل ممن لايتصف بها فلو خلا الذات عنها يجب أن يكون الانسان أكمل منه . تعالى عن ذلك علوا كبيراً . ولاخفاء في أن هذا أيضاً غير قطعى كما لايخفي[3] (قوله قد ورد الشرع بها) أي بهذه الصفات المذكورة كلها كما يقتضيه السوق وليس شئ من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيها * لكن قوله وبعضها مما لايتوقف الخ مشعر بأن البعض من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه[4] * ورجع الضمير الى مطلق الصفات المذكورة فى الضمن لايخلو عن التكلف (قوله ونحو ذلك) كالعلم والقدرة والارادة * وقد يمنع توقف الشرع على العلم * والظاهر التوقف[5] (قوله والا لكان البقاء معنى قائماً به) أى على تقدير وقوعه (قوله تابع لتحيزه) بأن يكون

---

(١) لا خفاء في ان دعوى البداهة في هذه المقدمة لا توجب البداهة في المسئلة المذكورة اذ هي في الحقيقة كبرى للصغرى المطوية هكذا لانه محدث العالم المشاهد على الوجوه المذكورة وكل ماشأنه كذلك فهو متصف بهذه الصفات * على ان كون مسئلة الفن بديهية جائز (منه) (٢) دفع دخل مقدر وهو أن ما ذكره انما يدل على قادريته تعالى وعالميته مثلا أما أن لها مبادي موجودة قائمة به على ماهو المذهب فلا (منه) (٣) ولا خفاء فى ان اختلاف العلماء فى ان علة البقاء علة الوجود ناظر الى التغاير حقيقة ودفعه غير خفي (منه) (٤) يقال ان القول بورود الشرع بها لايستلزم صحة التمسك به على القطع واليقين تأمل (منه) (٥) قال في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الاذعان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته (منه) .

(قوله بان محدث العالم على هذا النمط) يعني ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ماسواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجمل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل أن يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لايدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب * ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل فى بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحي وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن فى دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل

وهذا مبنى على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية فى التحيز ٭ والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الي الزمان الثاني ٭ ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً فى الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف الباري تعالى وأن انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض ٭ ثم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعضها بطيئة ٭ وبهنا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه متركب ومتحيز

ذلك الشيء واسطة فى عروض التحيز له (قوله معني زائد على وجوده) أي أمر موجود في نفسه زائد على وجوده ومن هذا ظهر لك أن ماقال الفاضل المحشي وعلى أن الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو أيضاً ممنوع ٭ ثم كلامه ٭ ليس أمرا زائداً على مافى الكتاب تأمل (قوله معناه التبعية في التحيز) اشارة الى منع بطلان اللازم أعني قوله وهو محال (قوله وحقيقته الوجود) أى الوجود في الزمان الثانى ٭ وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود فى الزمان الاول والا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان ٭ ومن المعلوم بالضرورة ان العين في الزمان الاول لايصير غيراً في الزمان الثاني والحال أن البقاء فى الزمان الاول منتف عن نفس الامر بالمرة فكيف يتصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود فى الزمان الثاني (قوله ومعنى قولنا وجد الخ) كأنه قيل كيف يكون البقاء عين الوجود مع أنه أثبت الوجود هنا ونفى البقاء فأجاب بأن معني قولنا الخ ٭ وفيه مافيه (قوله كما فى أوصاف الباري) اشارة الى النقض الاجمالى ٭ ويمكن أن يجعل معارضة (قوله هو الاختصاص الناعت) فى توصيف الاختصاص بالناعت تسامح (قوله وأن انتفاء الاجسام الخ) اشارة الى ابطال قوله ويمتنع بقاء الاعراض بعد تزييف دليله بأن الضرورة العقلية حاكمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقائها ٭ وأن الفرق تحكم بحت اذ فيه مصادمة البداهة فلا يسمع مايقال من أن العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله الاأن الحس لما لم يميز بين الشيء ومثله ظن أن المتجدد عين المنقضي (قوله وآخر هو سرعة الخ) يعني ليسا أمرين موجودين في الخارج يقوم أحدهما بالآخر بل الموجود هنا ليس الاالحركة ٭ والسرعة والبطؤ أمران اعتباريان قائمان بالحركة ولا نزاع فى جوازه اذ الكلام فى وصف الاعراض بالاعراض (قوله وبهنا تبين الخ) أي بما ذكر من أن هناك حركة واحدة سريعة بالقياس الى حركة وهي نفسها بطيئة بالقياس الى أخرى ظهر أن اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذات بل بالعوارض الاضافية الاعتبارية ٭ وفى عبارته تسامح (قوله لا تختلف بالاضافات) يعنى أن اختلاف الانواع ليس الا بالفصول دون الامور الخارجية الاضافية الاعتبارية وفيه انهم اتفقوا على أن أنواع السكون الموجود بالاتفاق ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية[1] تأمل (قوله ولا جسم) لانه مركب من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل أو الوجودية كالهيولى

---

(١) وأيضاً انه ليس بأبعد مما قاله جمهور المتكلمين من أن الله تعالى ماهية كلية صارت شخصا بانضمام التشخص الاعتباري من غير ان يتركب (منه)

(قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد أمر موجود فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضاً (قوله كما في أوصاف الباري تعالى) يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام . وأوصافه تعالى ليست أعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) هذا رد اجمالي لدليلهم وحاصله ان ماذكروه استدلال في مقابلة الضرورة لان أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري أيضا

وذلك أمارة الحدوث (ولا جوهر) أما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك . وأما عند الفلاسفة فلانهم وإن جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجرداً كان أو متحيزاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع • وأما لو أريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز

والصورة أو الجواهر الفردة أو المقدارية كالابعاد (قوله وذلك امارة الحدوث) أما التركيب فلاحتياجه الى الجزء [1] وكل محتاج ممكن * وفيه ان اللازم منه هو الامكان دون الحدوث الا ان يقال كل ممكن فهو حادث عندهم فالاولى أخذ الامكان بدل الحدوث * وأما التحيز فلأن المتحيز لا يوجد الا مع الحيز * والحيز حادث لما مر من ان ماسوى الله تعالى حادث وما مع الحادث فهو حادث * وفيه ان هذا مبني على ان الحيز موجود في الخارج وذلك ليس كذلك على أصل المتكلمين * ولان المتحيز محتاج الى حيز ما والاحتياج امارة الحدوث * وفيه ما فيه [2] (قوله وجزء من الجسم) هذا على ماذهب اليه المشايخ من ان معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره [3] * لكن بقي ان هذا لا يليق لما سيجيء من قوله ثم ان مبني التنزه على قوله لا على ماذهب اليه المشايخ رحمهم الله (قوله أو متحيزاً) الاولى بدله ان يقال أو ماديا في عديل قوله مجرداً (قوله وأرادوا به الخ) يعني ليس مرادهم بالموجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من الياقوت أو البحر من الزئبق شكا في الجوهرية • بل مرادهم به ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع * هذا هو المشهور [4] • وانما زاد قيد الممكنة تصريحاً بالمراد بقرينة أنه من أقسام الممكن واليه أشار بقوله جعلوه من أقسام الممكن لكن مثل هذه القرينة هل هي مقبولة في صناعة التعريف أولاً * أولان المتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية اذ الماهية شائعة فيما وقع في جواب ماهو وما وقع في الجواب لا يكون الا كلياً ولهذا قيل لفظ الماهية يدل على الكلية بالالتزام والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهيات الممكنة * لكن بقي أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وماهو عينه هو الوجود الخاص * وأيضاً يرد النقض بالجواهر الشخصية (قوله وأما لو أريد بهما الخ) يعني لو فسر الجسم والجوهر بالقائم بذاته أو الموجود لا في موضوع فالمانع حينئذ من الاطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقه تعالى * ﴿ واعلم ﴾ انه ذهب الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود * واستعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء كذا في شرح المقاصد (قوله فانما يمتنع) أما سمعاً فلعدم ورود الشرع به وأما عقلا فلايهامه لما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من أنه جوهر واحد له ثلاثة أقانيم [5] (قوله مع تبادر الفهم الخ) إشارة الى المانع العقلي (قوله

(قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون ممكنا وأن يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم

---

(١) وما قيل من ان الجزء الذي لا يتجزى أخفى الاشياء خطابي (منه) (٢) أي اللازم هو الامكان (منه) (٣) وذلك أمارة الامكان (منه) (٤) وقد يدفع بان المتبادر من الوجود في قولهم اذا وجدت الوجود الذي يكون منشأ الآثار والافكار الخارجية وليس هذا الا الوجود الخاص (منه) (٥) أي ثلاثة أصول العلم والقدرة والحياة (منه)

(وذهاب)

وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع * قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية * وقديقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق مايرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه * وفيه نظر من وجهين * أحدهما في الترادف * والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى (ولا مصوّر) أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان أو فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أي ذي حد ونهاية (ولا معدود) أي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد* وهوظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاض وأجزاء (ولا متركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب* فماله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركباً وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك

وذهاب المجسمة الخ) كانه قيل لم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى والحال أن المجسمة يطلقونه عليه تعالى * وفيه احتمال آخر كما لا يخفى (قوله فان قيل الخ) إشارة الى النقض الاجمالي (قوله قلنا بالاجماع[١]) إشارة الى منع ورود الشرع مستنداً الى الاجماع (قوله وقد يقال الخ[٢]) لعل هذا جواب عن النقض بطريق المعارضة دون المناقضة فلا يتجه أن رده بقوله وفيه نظر كلام على السند بطريق المنع وهو غير موجه على قانون التوجيه (قوله وفيه نظر) اذ الترادف ممنوع وعلى تقدير التسليم فالاذن بأحد المترادفين أو الملزوم ليس إذنا بالمترادف الآخر أو اللازم[٣] اذ قد يكون فيه ايهام مالا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقيفي فالاذن من صاحب الشرع واجب على ماذهب اليه الاشعري وأما على ماذهب اليه المعتزلة والكرامية أنه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق مايدل عليه من الالفاظ من غير توقف على الاذن من الشارع ووافقهم القاضي أبو بكر الباقلاني منا لكن اشترط أن لايكون لفظاً موهماً لما لايليق بذاته تعالى (قوله أي ذي صورة) وما ورد في الحديث من أن الله تعالى خلق آدم على صورته مؤول بانه خلقه على صورة اختارها واحبها من بين الصور كما يقول السلطان أجلست فلانا على سريري وان لم يجلسه على سرير نفسه ولكن على مااختاره واحبه من بين السرر أوأنه خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك (قوله واحاطة الحدود) الجمع باعتبار المواد اذ احاطة الحد الواحد كاف في وجود الشكل كما في الكرة (قوله أي ذي عدد وكثرة) من جهة الاجزاء وأما الكثرة من جهة الصفات فغير ممتنعة بل واقعة (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئا) قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض * ثم كلامه * أقول ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض[٤] والتجزئ

(قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وأيضا لانسلم أن الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم * وقيل الطبيب لايطلق عليه تعالى مع انه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطبيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا) لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض

---

(١) هذا الجواب مني (منه) (٢) هذا الجواب تسليمي لكنه مزيف (منه) (٣) كما يقال ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يقال خالق القردة والخنازير (منه) (٤) فيلزم على الشارح ان يعتبر في التبعض كالتجزئ الانحلال الى ما منه التركيب (منه)

من صفات المقادير والأعداد (ولا يوصف بالمائية) أي المجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا تمكن فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متحقق أومتوهم يسمونه المكان• والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو

فانه بمعنى مطلق الانقسام * وقد يقال في العرف انذات المتجزى ان لم يكن له أجزاءبالفعل فلا يسمى مركباً وقديسمى متبعضاً ومتجزئاً من حيث انه قابل الانقسام وان كون الاجزاءذات المقدار والوضع معتبر في التبعض دون التركب (قوله أى المجانسة) بالمعني العرفى وهو المشاركة فى الجنس المصطلح [1] • وأما المائية [2] بالمعنى اللغوى فهي المجانسة بمعني المشاركة في الجنس بالمعني اللغوي [3] وقد يعد الانسان جنساً لغة لمشاركة زيدوعمرو فيالانسانية • واليه أشار بقوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول الخ * وحمل الفصل على مطلق المميز بأن يتناول التشخص والتعين أيضاً تعسف وقوله لان معني قولنا الخ اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى الاصلى للمائية و بين المعنى العرفي فلا يرد ماقال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوى لا المنطقى [4] وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم التركب * تم كلامه * هذا على أصل المتكلمين اذ هم يثبتون للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب في ذاته تعالى وأما على أصل الفلاسفة فالواجب تعالى منزه عن الماهية بالمعنى اللغوي لاستلزامه التركيب مطلقاً فكل شخص له ماهية سواء كانت نوعية أوجنسية فهو مركب عندهم وهو قريب الى التحقيق (قوله وتوابع المزاج والتركيب) هذا بطريق جرى العادة وأما على مقتضي التحقيق فلايتم على أصل الشيخ الاشعري اذ الواجب تعالي على رأيه قادر على أن يخلق الشكل فى الجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب (قوله عن نفوذ بعد) متوهم أو متحقق (فى بعد آخر) كذلك ومعني النفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين تطابقاً بالكلية فقوله متحقق أو متوهم متعلق بالمجموع أو بالثاني كما هو الظاهر وأما نفوذ المتوهم فى الموجود وبالعكس فمحتمل عقلى لم يذهب اليه أحد * والظاهر أن هذا مذهب أصحاب الخلاء وأما على مذهب أصحاب السطح فالتمكن عبارة عن ملاقاة الطرف بالطرف الآخر من غير ملاقاة الاعماق (قوله يسمونه) أي البعد الثاني متوهما كان كما عند المتكلمين أومتحققاً كما عند أفلاطون ومن تبعه (قوله والبعد) أى البعد الذى يسمونه المكان أومطلقاً [5] (قوله

---

(١) ومنشأ حمله على المصطلح دون اللغوي ماسيأتي من قوله ولا يشبهه شئ (منه) (٢) اعلم أن المائية مشتقة مما هو حذفت الهاء والواو وعوضت عنهما ياء النسبة كما أن الماهية مشتقة مما هو حذفت الواو وعوضت عنها الياء المشددة * وعلاقة النسبة وقوعه فى جواب ماهو عن السؤال بما هو (منه) (٣) ولذا حمل الشارح المجانسة على المشاركة فى الجنس المصطلح دون اللغوي (منه) (٤) الاولى أن يقال بدل قوله لا المنطقي لا المصطلح (منه) (٦) الظاهر أو المطلق اذ لا قائل بكون البعد المادي مكانا ولا يطلق البعد على السطح الباطن الذي يسمونه المكان عند المشائين (منه)

(قوله لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى * ثم لها معان أخر مثل السؤال عن الحقيقة --أو الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك * لكن يرد أن يقال المعتبر فى الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد الخ) يعني ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القائل بوجود الخلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة

(المتمكن)

بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي * فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزئا * قلنا المتمكن أخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد أو غير ممتد • فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان * وأما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز أولا فيكون محلا للحوادث * وأيضاً إما ان يساوى الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهياً أو يزيد عليه فيكون متجزئا واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لاعلو ولا سفل ولا غيرهما لانها إما حدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ (ولا يجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر • وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك (واعلم) انما ذكره فى باب التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه ورداً على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان

المتمكن أخص الخ) هذا على مذهب المتكلمين وأما على مذهب الحكماء فهما مترادفان (قوله لان الحيز الخ) ومامر من أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ تفسير للحيز بمعني المكان[1] دون الحيز المطلق (قوله فيلزم قدم الحيز) نوعا أو شخصاً لامتناع التحيز بدون الحيز واللازم باطل لما ثبت من حدوث ماسوي الله تعالى وصفاته نوعا وشخصاً ومبناه على ان الحيز موجود لامتوهم (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الكون فى الحيز من الموجودات الخارجية عند المتكلمين (قوله فيكون متناهياً) واللازم باطل اذ التناهى من خواص المقادير والاعداد[2] وهما من خواص الاجسام * وفي كون الاعداد من خواص الاجسام تأمل ﴿ واعلم ﴾ ان هذا مبني على بطلان كونه تعالى جزأ لايتجزي[3] لنا س ولانه أخس الاشياء وأحقرها • وعلى وجود الحيز وتناهي الابعاد والا فيجوز أن يكون الناقص جزأ لايتجزي وأن يكون المساوى مساويا للحيز وممتداً الى غير النهاية * قال الفاضل المحشي رحمه الله نعم يلزم التجزى حينئذ * تم كلامه * وفيه أن التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لايستلزم التجزي[4] ولو قال التحيز لاستلزامه الاحتياج ينافي الوجوب لكان أسلم وأخصر (قوله اما حدود وأطراف للامكنة أو نفس الامكنة) اذ الجهة قد تطلق على منتهي الاشارة الحسية المستقيمة * وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه أو القرب اليه * فعلى الاول تكون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان • وعلى الثانى ليست الانفس المكان (قوله ولايجري عليه زمان) يعني ان وجوده ليس زمانياً بمعنى انه لايمكن[5] حصوله الافي زمان كما ان معني كونه مكانياً انه لايمكن حصوله الا في مكان (قوله والله تعالى منزه عن ذلك) اذ ليس فى ذاته تجدد ما وتغير ما تدريجياً كان أو دفعياً حتى يقدر بالزمان وينطبق عليه أويتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لاتغير فيه أصلا لاتعلق له بالزمان قطعاً • نعم وجوده تعالى مقاون للزمان وحاصل معه • وأما أنه زمانى أو آنى واقع في أحدهما فكلا وبين الحصول فيه

---

(١) كما يقتضيه الدليل * وفيه تأمل (منه) (٢) وقد يقال فى ابطال كونه مساويا وناقصاً وزائداً أنها من خواص المقادير والاعداد (منه) (٣) أي على صحة هذا الدليل (منه) (٤) وفيه تأمل (منه) (٥) ولا خفاء فى الامتناع ووجود شئ بدون شئ لايوجب توقفه عليه وما هو المستحيل هو التوقف (منه)

(قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات المبنية عند المتكلمين (قوله اما أن يساوي الحيز أو ينقص أو يزيد) هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب * ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي * ثم يلزم التجزؤ حينئذ لكن الكلام فى لزوم التناهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شئ) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ماتحتها أو سفل بالنسبة الى مافوقها

بابلغ وجه وآكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام * ثم ان مبنى التنزيه عماذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان على ماأشرنا اليه لا على ماذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه * ومعنى الجوهر مايتركب عنه غيره * ومعنى الجسم مايتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذاك * وأن الواجب لو تركب فاجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث * وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص. وفى عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات

وبين الحصول معه بون بعيد[1] تأمل (فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالمتبعض والمتجزى (قوله والتصريح بما علم بطريق الالتزام) لما أنه لما علم انه واجب علم أنه قديم * ولما علم انه ليس بجسم علم أنه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب (قوله من ان معنى العرض الخ) فيه ان النزاع فيما هو المتعارف من معانى هذه الالفاظ دون المعاني اللغوية (قوله بصفات الكمال) اذ من جملة صفات الكمال هو الوجوب (قوله فيلزم النقص والحدوث[2]) اذ من جملتها الوجوب فاذا لم يتصف بالوجوب يلزم الاتصاف بالامكان وهو معدن كل نقص وحدوث * ورد عليه أن عدم الاتصاف بالصفات الكاملة بمعنى رفع الايجاب الكلي لايستلزم عدم الاتصاف بالوجوب حتى يلزم النقص والحدوث وأيضاً أن عدم اتصاف الاجزاء بها لايستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع والنقص انما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً * وقد يدفع بأن عدم الاتصاف بصفة من صفات الكمال دليل على عدم الاتصاف بالوجوب إذ هو معدن كل كمال[3] ومبعد كل نقصان ولا شك أن عدم اتصاف جزء من الاجزاء بالوجوب يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع به إذ امكان الجزء يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعاً (قوله فيلزم اجتماع الاضداد) وذلك باطل والنقض بالهيولى العنصرية بأنها شخص واحد في جميع العنصريات مع انها متصفة بالاضداد مدفوع بأنها موصوفة بالتبع وماهو الموصوف بالحقيقة هي الصورة المتعددة والكلام فى الموصوف بالذات وأيضاً إن الهيولى متحيز فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف مانحن فيه (قوله وهي مستوية الاقدام) وقد تمنع المساواة فيجوز أن يكون المخصص ذاته كما فى صفاته تعالى وعدم دلالة المحدثات عليها لايدل على عدم ثبوتها فى نفس الامر تأمل (قوله فيكون حادثاً) فيه انه يجوز أن يكون المخصص موجباً لامختاراً حتى يكون الأثر حادثاً (قوله بخلاف مثل العلم الخ) اشارة الى جواب دخل

(قوله اما أن تتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب * ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضا صفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لاتوجد الا فى الواجب

---

(١) والاول مستلزم للثاني دون العكس (منه) (٢) ولا خفاء فى ان الجزء من الاجزاء لايخلو من ان يكون بالنسبة الى الوجود الخارجي واجباً أو ممكناً فعلى الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني امكان المجموع فيلزم الحدوث والنقص (منه) (٣) فيه ان كون الواجب كذلك أول المسئلة ومحل النزاع ههنا ليس الا ذلك فيلزم المصادرة فتأمل (منه)

(بمقدر)

كمال تدل المحدثات على ثبوتها * وأضدادها صفات نقصان لادلالة لها على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين * وتوسع مجال الطاعنين * زعماً منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبه الواهية * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن كل موجودين فرضا لابد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماساً له أو منفصلا عنه مبايناً له في الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلا للعالم فيكون مبايناً للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء جسم مصوراً متناهياً * والجواب عنه ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ماهو دأب السلف ايثاراً للطريق الاسلم أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين * وجذبا لضبع القاصرين * وسلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شيء) أي لايماثله * أما اذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك * وأما اذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلان شيأ من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في المخلوقات

مقدر كانه قيل ماذكرتم يجري في الصفات أيضاً (قوله لانها تمسكات ضعيفة) كما لايخفى بأدنى توجه وقد أشرنا الى البعض من الضعف فتوجه (قوله والجواب عنه أن ذلك الخ) يعني أن الحكم بأن كل موجودين فرضاً اما متماسان أو متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر اليه قياساً للمعقول على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات * ولو قيل إن الوهم لايدرك الا المعاني الجزئية فكيف يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياساً للمعقول عليه ولاشك أن ذلك فرع تعقل المعقول * قلنا معناه ان العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس بخلاف العقل الخالص فانه يمنع الحصر المذكور وهو يكذبه ولا يحكم على المعقول بحكم المحسوس (قوله والادلة القطعية الخ) يعني ان الدليل العقلي اذا عارض الدليل النقلي وجب تأويل النقلي أو التفويض اذ العقلي مرجح لانه أصل كما بين في موضعه (قوله للطريق الاسلم) الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) (قوله صحيحة) مطابقة لما تفيده الادلة القطعية من التنزيهات جمعاً بين الدليلين (قوله لضبع القاصرين) الضبع العضد (قوله للسبيل الاحكم) الموافق لعطف قوله تعالى (والراسخون في العلم) على الله (قوله الاتحاد في الحقيقة) النوعية وهو المعنى العرفي المصطلح[1] (قوله فظاهر الخ) أي عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهر لاستلزامه تعدد الواجب بل تركبه المنافي للوجوب بمقتضي التحقيق وان منع المتكلمون لزوم التركيب في المجانسة والاتحاد في الماهية النوعية كما مرت الاشارة اليه ولا يبعد كل البعد أن يقال إن قول المصنف لايشبهه شيء يؤيد حمل الماهية فيما سبق على المعنى العرفي كما حمل الشارح عليه ثمة تأمل (قوله أى يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر) ولو في شيء يؤيده قوله لا يسد مسده في شيء وانما أتي بلفظ كل تنبيهاً على ان المعتبر هو سد كل من الطرفين مسد الآخر لاسد أحد الطرفين كما يوهمه قوله بحيث يسد أحدهما مسد الآخر

---

(١) وفيه بحث لان هذا اذا كان الوجوب مقتضى الحقيقة النوعية وأما اذا كان التشخص فلا (منه)

(قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى (تعرج الملائكة والروح اليه) وقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (قوله أو تؤول بتأويلات) بأن يقال المراد بالعروج العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة

بحيث لامناسبة بينهما * قال في البداية إن العلم هنا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة وقديماً وواجب الوجود ودائماً من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بأن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة * قال الشيخ أبو المعين في التبصرة انا نجد أهل اللغة لايمتنعون من القول بأن زيداً مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة * وما يقوله الاشعري من أنه لامماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد * لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأراد به الاستواء في الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة * والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة

(قوله بحيث لامناسبة بينهما) حتي أن الاشتراك بينهما لفظي كما قيل (قوله موجود وعرض وعلم محدث) ولفظ العلم مقحم والاولى تركه * ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين(١) (قوله ويتجدد في كل زمان) كما هو مذهب الشيخ الاشعري (قوله فلو أثبتنا العلم الخ) وحق العبارة أن يقال ان العلم صفة (قوله لكان موجوداً) في الخارج وفيه أن مجرد اثبات كون العلم صفة لله تعالى لايستلزم كونه موجودا اذ صفة الذات قد تكون اعتبارية تأمل (قوله وصفة) وفيه شائبة كون التالي عين المقدم تدبر (قوله وواجب الوجود) أي الذات الموصوف بمعنى الاستغناء عن غير الذات (قوله فلا يماثل علم الخالق بوجه من الوجوه) وفي تفرعه على مافرع عليه تأمل(٢) (قوله وقد صرح الخ) حيث جعل عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة مع الاشتراك في بعض منها كالوجود مستلزما لعدم تماثلها حيث فرع عليه بقوله فلا يماثل علم الخلق * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه إذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة * تم كلامه * والجواب أن معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه أنه ليس لاثبات المماثلة بين العلمين وجه أصلا أو يراد بالوجه الوجه الذي يحقق المماثلة لا الوجه مطلقاً(٣) * وقد يقال في الجواب أن الغرض منه نفي المماثلة بأبلغ وجه لكن بقي حديث التفريع تأمل (قوله قال الشيخ الخ) بطريق المعارضة (قوله ومايقوله الخ) من تتمة كلام الشيخ الى قوله والظاهر (قوله والظاهر انه لامخالفة(٤)) هذا توفيق من جانب الشارح رحمه الله بين قول الاشعري وبين أهل اللغة بأن مراد الشيخ الاشعري بالمساواة من جميع الوجوه هي المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل فمعنى المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجوه المتحققة في الكيل * لكن بقي انه ان أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجوه مطلقاً

---

(١) أجيب بانه يفهم من هذا ان للعلم وجوداً عند بعض من المتكلمين ويجوز ان يكون الاشعرية (منه) (٢) اذ قد علم من المتفرع عليه المشاركة في الوجود الا ان يقال اشتراك الوجود لفظي (منه) (٣) انحاصله انه لايمكن اثبات المماثلة بينهما بوجه من الوجوه وفيه مالا يخفى (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر هو المخالفة وما ذكره تأويل (منه) والجواب ان المراد بالظاهر الظاهر بحالهم دون الظاهر من العبارة (منه)

(قوله وقد صرح بان المماثلة الخ) * يريد أن هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيجيء

كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغى أن يحمل كلام البداية أيضا والا فاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيٌ) لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيٍ عليم وعلى كل شيٍ قدير * لا كما زعمت الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

أي وجه كان فباطل بالضرورة وان أريد به الجمع المعين فلا بد من بيانه أولا حتى يتكلم به ثانياً * وقد يقال[1] إن هذا معين[2] ومعلوم[3] باطلاق العادة وفيه محل بحث بعد (قوله كالكيل مثلا[4]) بأن لا يكون الكيل الذى كيل به أحدهما أكبر أو أصغر من الذي كيل به الآخر وان كان أحدهما من الخشب والآخر من الذهب أو الفضة الى غير ذلك وبأن لا يكون أحدهما بالارتفاع والآخر بالسطح الى غير ذلك من الامور المعلومة بطريق العرف والعادة تأمل. (قوله وعلى هذا) أي على أن المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة (قوله ومساواتهما من جميع الوجوه) سواء كان بجميع الصفة التي بها المماثلة أولا والتخصيص بالاول ليس على ما ينبغي تأمل (قوله يدفع التعدد) ويحتمل أن يراد به الاشتراك في جميع الاوصاف الكلية[5] (قوله فكيف يتصور التماثل) اذ التماثل فرع التعدد والتغاير بالذات (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيٌ) أشار به الى انه عالم بعلم زائد وقادر بقدرة زائدة على ذاته تعالى كما هو مذهب الحق ولا خفاء فى أن ظاهر عبارته مشعر بأن كل ما يتعلق به العلم تتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك وتخصيص الشيٌ بالموجود بل الموجود الممكن لا يجدي نفعاً إذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة اذ القدرة من جملة الصفات تأمل (قوله وافتقار الى مخصص) خارجي[6] إذ الاحتياج الى ما يستند الى الذات ليس نقصاً ومستحيلا * قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة * تم كلامه * ورد بأن المقتضى لعلمه وقدرته نفس ذاته وللمعلومية ذوات المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته بالبعض وجب ثبوتهما للكل والا لزم تخلف المقتضى عن المقتضى والترجيح بلا مرجح بالضرورة * وفيه أن هذا انما يتم لو كان المقتضي مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولا مبرهناً عليه (قوله مع أن النصوص) وكذا الاجماع (قوله لا كما زعمت الفلاسفة) * ولو قيل ان الفلاسفة لا يقولون بالعلم والقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها * قلنا المراد بالعلم والقدرة العالمية والقادرية أي كونه عالماً وقادراً ولا خلاف للفلاسفة في ذلك * أو يقال ان نفى شمول العلم والقدرة إما بنفى الاصل أو بنفى الوصف أى الشمول * وفيه ما لا يخفى تأمل (قوله لا يعلم الجزئيات) على وجه جزئي بأن يكون الجزئي الحقيقى معلوما بخصوصه بحيث يمتاز عن جميع أغياره على وجه يمتنع حمله على غيره ❊ واعلم ❊ أن معنى

(قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) أي من حيث هى جزئيات بل يعلمها من حيث هى كليات كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا. أو هذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده

---

(١) أي بطريق جرى العرف والعادة (منه) (٢) بطريق العرف والعادة (منه) (٣) واحد لا معلومات كما قيل (منه) (٤) فلو قيل ان قوله مثلا مستدركة لان الكاف يفيد معناه قلنا ايراد قوله مثلا لان مثبت المماثلة ليس مقصوراً على مدخول الكاف أعني الكيل بل المراد ان مثبت المماثلة كالكيل ونحوه فافهم (منه) (٥) أي فى جميع الاوصاف النفسية (منه) (٦) أي الى ما هو خارج ومنفصل من ذاته وغير مستند الى ذاته تعالى (منه)

ولا يقدر على أكثر من واحد * والدهرية على أنه تعالى لايعلم ذاته * والنظام على أنه لايقدر على خلق الجهل والقبيح * والبلخي على أنه لايقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لايقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل الفاظا مترادفة

قولهم ان الله لايعلم الجزئيات على الوجه الجزئي انه لايعلمه على وجه يكون علمه زمانيا مخصوصا بزمان دون زمان بأن يصح أن يقال حصل الآن أو قبل ولم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب أو بعيد لا بمعنى انه لا يعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الاشياء جزئيا كان أو كليا حاضرة عنده من الازل الى الابد وعالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على ما كان عليه وسيكون علما مستمرا لايتبدل ولايتغير بتغير الازمان والاحوال بوجه من الوجوه كعلمه تعالى بالامور الكلية هكذا حققه المحقق الرازي في بعض تصانيفه * ثم قال هذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات[1] على وجه كلي لاماتوهم بعضهم من أن علمه بطبائع الجزئيات دون خصوصياتها (قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) بمعني انه لايمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة الا الواحد وهو المعلول الاول هذا هو المشهور * والتحقيق أن الكل صادر عنه تعالى ابتداء من غير توسط فاعل آخر وان كان صدور البعض عنه مشروطا بصدور البعض الآخر عنه وبه صرح صدر الافاضل المحقق الطوسي (قوله والدهرية) قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتي كانهم لايثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه (قوله انه تعالى لايعلم ذاته) لان النسبة لاتحصل الا بين المتغايرين فلو كان عالما بنفسه لكان نسبة بين الشئ ونفسه وهو محال * ورد بأن التغاير الاعتباري كاف في النسبة (قوله والبلخي) وهو أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي كذا في شرح المقاصد وأما المفهوم من عبارة شرح المواقف حيث قال وأبو القاسم البلخي ثم قال وقال الكعبي وهو أن أبا القاسم البلخي غير الكعبي وكذا في أبكار الافكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي يدل على المغايرة (قوله لايقدر على مثل مقدور العبد) حتي لو حرك الله تعالى جوهرا الى حيز وحرك العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان زعما منه أن مقدوره إما طاعة أو معصية أو سفه وأفعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر أن هذه اعتبارات تعرض بفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا الخ) تمسكا بدليل التمانع على الوجه الذي سبق وخفي عليهم أن غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لاينافي العبودية[2] (قوله وله صفات[3]) موجودة في أنفسها قائمة بذاته تعالى (قوله ومعلوم) بحسب العرف واللغة وانت تعلم أن هذا وما يأتي من قوله وأن صدق الخ بحث لغوي لايفيد في المطالب العلمية الا أن يكتفي بالظن (قوله على مفهوم الواجب) وحق العبارة أن يقال على ذات الواجب لان الكلام في اثبات الصفات الزائدة على الذات (قوله وليس الكل ألفاظا مترادفة) بأن يكون معنى

(قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) لايقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه * لانا نقول منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين الا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها

---

(١) لا خفاء في ان هذا يؤدي الى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل بها تعالى الله عما يقول به الظالمون (منه) . (٢) بل هو كمال العبودية (منه) (٣) لعل المراد بالصفات في عبارة المصنف رحمه الله المبادي لها كالعلم والقدرة دون المشتقات كالعالم والقادر ويدل عليه قوله ثبت له صفة العلم الخ (منه)

وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فيثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك

الكل واحداً بالذات ولو متغايرا بالاعتبار فلا تثبت الصفات (قوله وان[1] صدق المشتق) عطف على قوله ان كلا أو حال والاقرب هو الاقرب لئلا يتوهم أن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب ويتفرع على كل واحد قوله فيثبت له صفة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى[2] بأدنى توجه فتوجه (قوله يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له) اذ المشتق موضوع لذات موصوفة بمأخذ الاشتقاق ولهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب أعني هو ذو هو * وفيه أن التغاير الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب * وقد يقال ان الغرض منه افادة كون المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ معنى قائماً بذاته لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره دون اثبات مغايرة المأخذ وزيادته على الذات إذ قد علم ذلك من المقدمة السابقة* ومن هذا ظهر لك أن الغرض منه اثبات[3] ثبوت المأخذ لموصوفه دون ثبوته في نفسه كما يدل عليه قوله له * وأما ثبوت المأخذ في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض[4] فاعلم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفها وان الواجب ليس عالماً وقادراً ومتكلما بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه[5] فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على وجود السواد في نفسه إذ كون الجسم أسود أو متحركا بالسواد المعدوم والحركة المعدومة سفسطة تحكم بداهة العقل ببطلانه اذ الوجود الرابطي في الاوصاف العينية فرع الوجود النفسي وكذا الحال فيما نحن فيه[6] * وبهذا تبين لك دفع ما قال الفاضل المحشي ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم * تم كلامه * وأيضاً ان الترديد قبيح إذ كلام الشارح نص في الثاني لا احتمال له على الاول * وقد يقال إن مذهب الشارح أن وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها مثلا ان وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به * وفيه أن ما قيل على تقدير ثبوته وصحته انما هو في الاعراض فقط دون الصفات العينية

(قوله وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ) ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الأزلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى

(١) ان كسرت الهمزة فالعطف على ليس الكل الخ وان فتحت فالعطف على أن كلا من ذلك ويحتمل العطف على انه عالم قادر (منه) (٢) وليس المعطوف عليه دليلا مستقلا لان ما يفهم منه هو ان يدل على معنى زائد على الواجب لكن لا يفهم منه ثبوت الصفات له وكذا المعطوف لان ما يفهم منه ثبوتها له لكن لا يفهم الزيادة عليه (منه) (٣) حاصله انه اذا ثبت المشتق لله تعالى لا بد ان تثبت مباديه والا لزم قيام المشتق بدون المبادي عليه وهو باطل (منه)
(٤) فيه نظر لان الجالس في السفينة يقال انه متحرك مع ان الحركة غير قائمة بالجالس بل قائمة بالسفينة (منه) (٥) ولذا قال قدس سره في شرح المواقف في أول بحث الاعراض في دفع من توهم ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام (منه) (٦) ولك ان تقول ان غرضهم في هذا المقام اثبات زيادة المأخذ على الذات وقيامه بمعنى انه عالم بعلم زائد على ذاته قائم به في نفسه لا بنفسه وأما انه موجود في نفسه فليس الغرض متعلقاً به (منه)

لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا الاسود لا سواد له * وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادراً * وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حيّ وله حياة أزلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات * بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه وكذا جميع الصفات * فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادراً الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات * والجواب ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادراً وصانعا للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (أزلية)

مطلقاً * وأنت خبير أن هذا لا يخلو عن التحكم * وأيضاً ان بناء الكلام ههنا على رأى الشارح ليس على ماينبغي * وقد يقال لما ثبت كون هذه الامور أوصافا زائدة لموصوفاتها ثبت وجودها في أنفسها إذ لا قائل بالفصل * وفيه أن التمسك به(1) لا يليق ببحثنا هذا(2) تأمل (قوله أنه عالم لا علم له) بمعنى انه عالم بذاته لا بأمر زائد على ذاته على معنى أن ما يترتب على صفة العلم منا يترتب على ذاته البحت من غير مدخلية شئ آخر فيه كما ذهب اليه الفلاسفة وكذا الحال في البواقي على قياس ما قاله الحكماء في الوجود الخارجي ولا خفاء في ان هذا معنى معقول لا ينقبض العقل عن قبوله ولا ينافي صدور الافعال المتقنة (قوله وليس النزاع الخ) كأنه قيل يلزم من اثبات الصفات كون الواجب محل الحوادث وهو باطل فأجاب بقوله وليس النزاع الخ (قوله حادث) فيه ماعرفت من ان لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله ان صفاته عين ذاته) مرجعه الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات البحت لا الى ان هناك ذاتا له صفة وهما متحدان حقيقة كما يوهمه ظاهر العبارة * لا يقال نفي الصفات كفر لانه انكار لما ثبت بالنص والاجماع * لان الثابت بالنص ليس الا كونه عالما وقادرا الى غير ذلك مطلقا دون كونه عالما بالعلم الزائد وقادرا بالقدرة الزائدة على الوجه الذي أثبته الشيخ الاشعري ونفاه المعتزلة ولا دلالة للنص عليه اثباتا ولا نفيا تأمل (قوله الى غير ذلك من المحالات) من عدم افادة حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادفين على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج الى البرهان في اثبات الصفات بعد اثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته(3) وكونه مبدأ العالم وكون الشئ الواحد بعينه أشياء كثيرة * ولك أن تقول ان اللازم أحد الامرين إما كون الواجب غير قائم بذاته أو كون العلم قائماً بذاته أو كون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً * ومن هذا علم أن قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ليس

---

(1) أي بعدم القائل بالفصل (منه) (2) أعني المطالب اليقينية (منه) (3) لا يخفى ان قوله وكون العلم واجب الوجود لذاته بعينه قول الشارح كون العلم معبوداً للخلق. وقوله وكونه مبدأ العالم هو قوله كون العلم صانعاً للعالم (منه)

(قوله أنه عالم لا علم له)* ان قلت لعل مرادهم أنه عالم لا علم [illegible] حقيقية له * قلت يأباه [illegible] بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية أيضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لا تثبت في غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة)لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته

لا كما زعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لامعنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما زعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته * ولما تمسكت المعتزلة بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر * أشار الى جوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة

على ماينبغي * وأنت تعلم ان هذه الأمور انما تلزم لو قالوا بثبوت صفة هي غير الذات وقدمرت الاشارة في صدر الدرس انهم لا يقولون به بل قالوا ان ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات (قوله انزعم الكرامية) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني في شرح المواقف هو بتشديد الراء وفتح الكاف وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله متكلم بكلام[1]) ومريد بارادة حادثة غير قائمة بذاته تعالى (قوله قائم بغيره) من اللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو النبي عليه السلام (قوله في كلام المتقدمين) حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان (قوله في كلام المتأخرين) كالامام حميد الدين (قوله أو أكثر) كالبقاء واليد والعين والوجه (قوله اشار الى جوابه) أشار به الى ان الجواب ضمني لان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات بالقياس الى الذات دون الجواب اصالة لكنه يعلم به ضمناً ولهذا لم يقتصر على نفي المغايرة بل زاد نفي العينية[2] اذ نفي الغيرية مستقل في الجواب لامدخل لنفي العينية فيه * وقد يقال ان نفي العينية سواء كان الغرض ههنا بيان حال الصفات أو الجواب عن التمسك على الوجه الذي قرره الشارح فأمر مستدرك لافائدة في ذكره أما على تقدير الجواب فظاهر وأما على تقدير البيان فلانه أمر بين لايليق ان يجعل مسئلة الفن فالاولى ان يجعل جوابا ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منها مدخل في الجواب بان يقول يلزمكم أحد الامرين[3] إما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة * ويجاب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على محاذاة ما في الكتاب (قوله فلا يلزم قدم الغير) الظاهر من السياق أن لكل واحد مما ذكر

---

(١) ومعنى كونه تعالى متكلما انه مُوجِدُ الكلام في غيره (منه) (٢) وقد يقال انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ذلك وأيضاً لزمهم أن تكون الصفات مستندة الى الذات إما بالاختيار فلزمهم التسلسل أو بالايجاب فلزم بذلك كونه تعالى واجباً ولو في بعض الاشياء فدفعوا بذلك * وأنت خبير فعلى هذا أيضاً يلزم الاستغناء عن قوله لاهو (منه)

(٣) وفيه أنه ان أراد الاتحاد باعتبار الاضافات فاللزوم ممنوع وان أراد مطلق الاتحاد فاللزوم مسلم واستحالة اللازم ممنوع (منه):

(قوله أشار الى جوابه بقوله الخ) انما لم يقل أجاب بقوله لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمصنف قد اقتصر على الاولى لكن اشار الى أن التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة ولان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) ولك أن تحمل كلام المصنف على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعاً وانما حمل الشارح على ماذكره لشهرته فيما بين القوم

(قوله لكن لزمهم ذلك) * قيل عليه اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام * وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الثانية للانتقال من أجلى البديهيات * على ان قوله تعالى (ومامن إله الا إله واحد) بعد قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) شاهد صدق

لكن لزمهم ذلك لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان أقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة * ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل *

مدخلا في تفرعه وليس كذلك (قوله لكن لزمهم[1] الخ) قيل التزام الكفر كفر لا لزومه * وأجيب بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل (قوله وسموها الخ) يعني عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالاب والابن وروح القدس[2] * قال في شرح المقاصد وأما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون أبا وابنا وروحا قدسا[3] ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى كلامه * ولعل قوله أو ميل إشارة الى التوجيه لكن لا يلائمه قوله قد انتقل وكذا قولهم بالقدماء الثلاثة (قوله ان اقنوم العلم) الاقنوم في اللغة اليونانية بمعنى الأصل فكأن الاقانيم الثلاثة أصول جميع الأشياء الموجودة (قوله فكانت الاقانيم ذوات) نقل عنه لان الانتقال لا يتصور الا في الذات * تم كلامه * وهذا انما يتم لو حمل الانتقال على المعنى الحقيقي (قوله ولقائل ان يمنع توقف العدد) لعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر الذاتي اذ مجرد الاستلزام كاف في المقصود (قوله مع ان البعض جزء) لعله أراد بالجزء ما هو في حكم الجزء أعني عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا اذ كل عدد من مراتب الاعداد

(١) أي النسطورية والملكانية واليعقوبية من أئمة النصارى شرح صحائف (منه) (١) واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى فكأنهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر مع الماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلورة عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية وقيل تركيب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن كذا في شرح المقاصد (منه) (٢) ظاهر عبارته ناظر الى انهم عبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالابن وعن الحياة بروح القدس على طريقة اللف والنشر قال قدس سره في شرح المواقف عبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة (منه) (٣) لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل عن الله الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك فكانت ذوات متمايزة لان الشيء الذي انتقل عن محل الى محل لا يكون عرضا لان انتقال العرض عن محله محال تأمل (منه)

على أنهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة * وأيضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصرت العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة * وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون أعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) * يرد عليه أنهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يؤلف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة كأجزاء العشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

(بالنسبة)

وأيضا لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة فى كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت أو غير متغايرة * فالاولى أن يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها أعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وأما فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم إلها حتي يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة * لكن ينبغى ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية * ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها * فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما لان نفى الغيرية صريحا مثلا اثبات العينية ضمناً واثباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور

بالنسبة الى مافوقه في مرتبة الجزء بالنسبة الى الكل فى اللزوم أوهو من قبيل أجزاء الكلام[1] على ماهو متفاهم العرف (قوله وأيضاً لا يتصور الخ) يعنى اذا قالوا بتكثرها فلا معنى للاستدلال بعدم التغاير على عدم التكثر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكثرها مع انه لا يصح أن يجعل دليلا عليه (قوله فالاولى أن يقال الخ) أشار به الى صحة الجواب المشار اليه بقوله لاهو ولاغيره بأن تحمل عبارة المصنف على غير ماذكره الشارح بأن يقال فلا يلزم قدم الغير وليس المحال الا اثبات القدماء المتغايرة (قوله الي نفي الصفات[2]) أما الفلاسفة فلئلا يلزم كون الواحد الحقيقى قابلا وفاعلا إن قلنا بصدور الصفات عن الذات واستكماله وانفعاله من الغير والاحتياج اليه في الصفات الحقيقية إن صدرعن الغير مع لزوم التسلسل أو تعدد الواجب[3] وأما المعتزلة فلئلا يلزم تعدد القدماء ان كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث ان كانت حادثة (قوله والكرامية الى نفى قدمها) لانها لا تتصور بدون التعلق[4] والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث (قوله والاشاعرة الى نفي غيريتها الخ) أى قدماء الاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها لئلا يلزم تعدد القدماء وأما المتأخرون منهم فذهبوا الى مغايرتها للذات وامكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقاً واستلزام الامكان الحدوث[5] والتزموا صدورها عن الذات بالايجاب[6] وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الايجاب نقصاً بما سوي الصفات * وفيه مالا يخفي على المتأمل الذكي (قوله فان قيل الخ) حاصله أن الغيرية

(قوله فالاولى ان يقال الخ) وقد يجاب أيضا بأن القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله واما فى نفسها فهى ممكنة) قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية الى نفي قدمها)* يرد عليه انهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر .

---

(١) وهو ان الفوقانى من العدد مركب من التحتاني منه (منه) (٢) يعنى ذهب الفلاسفة الى نفي الصفات لئلا يلزم المحذورات المذكورة (منه) (٣) وما قالوا ان الايجاب نقص بالنسبة الى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس الى صفاته فكمال فانت خبير بان دعوى أن الايجاب في الصفات كمال وفى غيرها نقصان مشكل وتحكم بحت من قبيل التخصيص في الاحكام العقلية (منه) (٤) فيه ان هذا لا يتم فى البعض كالحياة (منه) . (٥) أي منع المتأخرين استلزام الامكان الحدوث (منه) (٦) أي الذات فاعل بالايجاب فى حق الصفات لا فاعل مختار (منه.)

بينهما واسطة * فتناقض فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يُقَدَّرُ ويُتَصَوَّرُ وجود أحدهما مع عدم الآخر أى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده

سلب العينية فرفعهما معا [1] رفع النقيضين [2] وذلك ظاهر وجمعهما حقيقة يستلزم رفع كل واحد من النقيضين ثبوت الآخر * وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية أو مساوية له بل هي أخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيضين ولا ما يلازمه من اجتماعهما (قوله قد فسروا) أي مشايخ الاشاعرة (قوله بكون الموجودين) فيه تسامح [3] كما لا يخفى (قوله بحيث يقدر ويتصور) مشعر بأن الانفكاك باعتبار التصور والتعقل ولو بالفرض وان كان محالا وبأن الانفكاك من جانب واحد كاف فى الغيرية فبطل الجمع وان صح المنع ولعل هذا منشأ التفسير بقوله أي يمكن وفيه تأمل (قوله أى يمكن الانفكاك بينهما [4]) من الجانبين وهو معتبر في الغيرين عندهم كذا فى شرح المواقف هذا هو المنقول عن الشيخ * واعترض عليه بالجسمين القديمين لعدم صحة الانفكاك بينهما إذ العدم ينافى القدم فغيروا التعريف وزادوا قيداً في التعريف فقالوا في عدم أوفي حيز * وفيه أن النقض بالمثال المذكور انما يتجه لو أريد بالامكان المذكور في التعريف الامكان الوقوعي دون الذاتى اذ القدم ينافى الوقوعى دون الذاتى مع ان التقييد بما زيد لايقلع مادة النقض بالمرة واليه أشار الفاضل المحشي حيث قال فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً * تم كلامه * وأنت تعلم أن الاولى ايراد النقض بالمجردين القديمين كالعقول والنفوس على ما يقول به الفلاسفة انمادة النقض وان لم يجب أن يكون واقعاً بالفعل لكنه يجب أن يكون ممكناً لان الفساد الناشئ من فرض المحال لو كان مبيناً لفساد التعريف لارتفع الامان عن التعريفات تأمل (قوله بلا تفاوت أصلا) ولو بالاعتبار كالاجمال والتفصيل اذ لا قائل بالعينية بين الحد والمحدود (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) لعله أراد به أن ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هى جزؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها * وقد يقال إن مبناه على أن رفع الجزء عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره في مواضع فاذا كان رفعه عين رفعه لزم أن

(١) فيه ان رفعهما معا محال فجاز ان يستلزم محالا آخر وهو الاجتماع (منه) (٢) قوله رفع النقيضين * لا يقال التناقض ههنا بمعنى التباعد ورفع النقيضين بهذا المعنى غير ممتنع فان زيدا المعدوم ليس كاتباً ولا لا كاتباً * لانا نقول ارتفاع النقيضين مطلقاً عن المحل الموجود محال بلا تردد * بحر آبادى (منه) (٣) لان الغيرية وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التغاير فانه وصف لكليهما والمعنى كون كل من الموجودين (منه) (٣) وهو ان الغيرية صفة لواحد من الموجودين فتفسيرها بكون الموجودين مسامحة كما لا يخفى (منه) (٤) أى تعريف الغيرين بانهما موجود ان يصح انتفاء أحدهما مع وجود الآخر (منه)

(قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال فى العرف واللغة ما فى الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة * وأجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره نوبه (قوله أى يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل * لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً فليتأمل (قوله والعدم على الأزلي محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر على أن الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره

بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ * وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا فان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل

يكون وجوده عين وجوده وفيه قيل إن حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعتبرة عشر مرات ومن البين أن التعدد بحسب الاعتبار لايوجب تعدد الوجود حقيقة فاذاً وجودها وجوده وغاية مالزم اعتبار الشيء الواحد جزأ من الشيء مرارا وذلك جائز * وفيه انه يلزم أن يكون جميع مراتب الاعداد حقيقة واحدة مع انهم صرحوا بأن مراتب الاعداد أنواع مختلفة تأمل (قوله بخلاف الصفات المحدثة) كأنه قيل فلتكن الصفات المحدثة مثل الصفات القديمة فأجاب بقوله بخلاف الصفات * نقل عن الشيخ انه قال من الصفات ماهو عين للموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ماهو ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسانية الممتنعة الانفكاك لكن هنا ليس أمراً عائداً الى الاصطلاح والتسمية على ماذهب اليه بعضهم بل هو بحث معنوي قد قصدوا اثباته بالدلائل * والمشهور من أدلتهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم أجزائها من الاعداد المندرجة تحتها * وأيضاً يقولون مافي الدار غير زيد مع ان صفاته فيها أيضاً * وأنت خبير بأن هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة كانت أو حادثة لازمة أو مفارقة ليست غير موصوفها (قوله انتقض بالعالم مع الصانع[1]) اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس * قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع اذ الانفكاك نسبة لايتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه * وأجيب بأن الانفكاك اذا نسب الى أحد الجانبين في شيء لابد أن يكون منشأ الانفكاك اتصاف الجانب الآخر بنقيض مااتصف به الجانب الموافق له كما أن عروض العدم للعالم منشؤ انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل * قال الفاضل المحشي قد عرفت أن المراد بالانفكاك مايعم الانفكاك في الوجود أو في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما في عدم أو حيز * تم كلامه * ورد بأن هذا لايستقيم على ماهو المقرر عندهم من أن كلمة أو في التعريفات للتقسيم دون الترديد[2] وحاصله أن[3] المراد بأو أن قسما من المحدود حده كذا وقسما آخر حده كذا فالمعنى حينئذ أن قسما من المتغايرين حده مايمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

---

(١) اذ الصانع مع العالم حينئذ لابد ان يكون مندرجا في أحد الحدين بان يكون الانفكاك بينهما اما في الوجود فقط أو في الحيز فاتجه الاشكال اذ انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود والآخر في الحيز لايكفي في الاندراج في أحد الحدين (منه) (٢) اذ لايصدق شيء من القسمين والحدين على الصانع مع العالم مع انهما من افراد أحد المحدودين وصدق كل واحد من الجزئين على واحد منهما لايجديه نفعا تأمل (منه) (٣) وحاصله ان هنا محدودان وحدان وان حد أحدهما هذا وحد الآخر ذاك (منه)

(قوله بخلاف الصفات المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيداً قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك مايعم الانفكاك في الوجود أو في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في حيز * ان قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائما بالآخر أو بمحله ولا متقوما به والعالم غير قائم به ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله * قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا يمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى تحصل المساواة وفيه من الفساد مالا يخفى *على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة

وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة * وماذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد * لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة * والحاصل أن وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر * لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب بالبرهان اثبات البعض الآخر فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن والاخوين وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم انها لاهو بحسب المفهوم

في الوجود وقسما آخر منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال[1] على ما ارتضاه ذلك الفاضل كما يرد على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز فأخذ الوجود بدل العدم مما لا يجديه نفعاً اذ ما له واحد اذ الانفصال باعتبار أفراد المتغايرين دون ما يعم طرفي المتغايرين * وفيه ما لا يخفى على المتأمل الفطن (قوله وكذا بين الذات والصفة) اذ كثير من الصفات الحدثة يزول مع بقاء موصوفها سيما على أصل الشيخ من عدم بقاء الاعراض ولعل هذا على ما هو المشهور من الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء بالقياس الى الكل لعموم الدليل لا على ما نقلناه من التخصيص بالصفات النفسانية ولا على ما حكي عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح به الشارح في صدر الدرس بقوله بخلاف الصفات المحدثة (قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الآحاد (قوله المراد امكان الخ) يعني انه يمكن تعقل وجود كل واحد منهما أي التصديق به[2] مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدونه محالا في نفس الامر لا بمعنى التجويز العقلي ولا بمعنى التقدير بأن يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ما قيل في باب خواص الذاتي والالازم المغايرة بين الصفة والموصوف وان كانت الصفة لازمة بينة بالمعنى الاخص تأمل (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) * قال الفاضل المحشي أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر * تم كلامه * قال قدس سره في شرح المواقف اذا جوز كون التعقل أعم من ان يكون مطابقاً أو غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز أن يتعقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر اما تعقلا مطابقا أو غير مطابق (قوله بل بين الغيرين) بل يلزم ان لا تثبت المغايرة بين الشيئين أصلا لانه أن لم يكن أحدهما مغايراً للآخر فذاك وان كان فلما ذكر من ان الغيرة من الاسماء الاضافية (قوله فان قيل) اشارة الى الجواب عن قوله هذا رفع

---

(١) اذ الترديد متعلق بالانفكاك الذي هو حال أحد المتغايرين بالقياس الى الآخر دون حال المتغايرين جميعاً فلا يكون الترديد بين أحوال افراد المحدود فلا يكون التقسيم للمحدود تأمل (منه)

(٢) سواء كان التصديق مطابقاً أو لا (منه)

(قوله وكذا بين الذات والصفة) يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله لا يستقيم في العرض مع المحل) أي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر (قوله وكالعلة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

ولاغيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الي موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد * قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع أن الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد * وذكر في التبصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوي جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه * ولا يخفى مافيه (وهي) أي صفاته الازلية (العلم)

للنقيضين (قوله والتغاير [illegible] المفهوم ليفيد[1]) يعنى ان الافادة تدور على المغايرة ولا تحصل بدونها * فلا يتجه ماقال الفاضل [illegible] يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق[2] كما سبق في أول الكتاب * تم كلامه * ولو قيل ان الافادة قد تحصل مع الاتحاد اذا أخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الامر كما سبق في أول الكتاب أو اذا أخذ عقد الوضع بالاطلاق والحمل بالضرورة أو بالدوام * قلنا فعلى هذا يتحقق التغاير * لكن بقي ان قولنا الكلي كلي مفيد بان يقصد اثبات الكلية لمفهوم الكلي * الا ان يقال ان الكلام في المتعارفة (قوله فانه لا يفيد) هذا اذا أخذت متعارفة واما اذا أخذت طبيعية فلا بل تفيد (قوله مع أن الكلام فيه) أى كلام المشائخ في الصفات التي هي مبادي المحمولات * وأيضاً ان الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في كل صفة لازمة كانت أو مفارقة * مع ان الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة (قوله وقد خالف) أي جعفر بن حارث (في ذلك) الحكم (جميع المعتزلة) (قوله وعد ذلك) أى قول جعفر بان الواحد غير العشرة (قوله لجميع الافراد) أى الآحاد التي هي الوحدات (قوله ومتناول لكل فرد) أى لكل وحدة تناول الكل للجزء أو الكلى لجزئياته (قوله مع اغياره) أى كائنا معها أى مأخوذا ومتضمنا مثلا ان الواحد مأخوذا مع التسعة الباقية عشرة (قوله وان تكون) عطف على ماقبله بحسب المعنى أى يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون الخ (قوله ولا يخفى مافيه) لان مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه حتي يلزم ماذكره من مغايرة الواحد لنفسه (قوله أى صفاته الازلية) الاولى رجع الضمير الى مافي ضمنها من الصفة وفائدة التقيد بالازلية غير ظاهرة

(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الخ) * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ أن المصدرية بدل لن الناقية وانه تصحيف نصل اذ لا يمكن عطفه على ماسبق الا بتمحل تقدير وينتقض أيضاً بالاجزاء فانه غير الملزوم عند المعتزلة (قوله ولا يخفي مافيه) لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي العينية وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه

---

(١) فيه ان الظاهر منه أن صحة الحمل لا تدور عليه بل الاتحاد كاف فيها وذلك ليس كذلك (منه)
(٢) فيه ان ذكر المشتق يوجب ذكر المبدأ فيدور (منه) (٢) فيه ان الافادة فيه بملاحظة الاشتقاق لا باعتبار هو هو (منه)

قال مصنفه لأنها معنى والمعنى لا نستطيع إدراكه .

وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند[5] تعلقها بها[6][7]

(قوله صفة[1]) ذات اضافة دون نفسها (قوله تنكشف) انكشافا تاما كما هو المتبادر عند اطلاقه فلا يتناول الغير الواصل الى مرتبة اليقين * واعلم ان العلم الازلى هل هو من قبيل التصور أو التصديق أو هو متبعض فيه تأمل (قوله المعلومات[2]) اى ما من شأنه ان يعلم موجودا كان أو معدوما[3] ممكنا كان أو ممتنعا وحاصله ان جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل اذ المقتضي للعالمية ذاته تعالى والمعلومية ذوات الاشياء ونسبة الذات الى الجميع على السواء فقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل[4] الا ان علمه بالمتجددات على وجهين علم غير مقيد بالزمان وهو باق ازلا وابدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تعالي بالمتجدد أو المتغير وهذا العلم متناه بالفعل بحسب تناهي المتجددات وغير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية والعلم لا يتغير بحسب الذات ويتغير من حيث الاضافة ولا فساد فيه وانما الفساد في تغير نفس العلم (قوله عند[5] تعلقها[6] بها[7]) اشارة الى دفع

(قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما أو حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن أو قبل

(١) واعلم ان العلم المشترك بين علم الله وبين علم الانسان عند البعض بالاشتراك المعنوى أى يكون العلم بمعنى صفة يتجلى بها المذكور وعند البعض مشترك بالاشتراك اللفظي وههنا يجوز ان يكون بالمعنى الاول بأن يكون من قبيل ذكر العام وارادة الخاص أو يكون المراد منه العلم المطلق لكن في ضمن هذا الفرد أعني العلم الالهي ويكون تعريفه بصفة أزلية الخ تعريفا لفظيا (منه) (٢) فان قيل هذا التعريف يستلزم الدور لان ذكر المشتق وهو المعلومات يستلزم ذكر المبدأ وهو العلم فيلزم تعريف العلم بالعلم * قلنا ان المراد من العلم المعرف هو العلم بالمعنى الاصطلاحي والمراد من العلم المأخوذ في التعريف هو العلم بالمعنى اللغوي فافهم (منه) (٢) ولو قال الاشياء بدل المعلومات لكان أشمل وأسلم وأحوط (منه) (٣) قيل هذا موقوف على اثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك (منه) (٤) والا لزم تخلف المقتضي عن المقتضى والترجيح بلا مرجح (منه) (٥) واعلم ان عند في قوله عند تعلقها بمعنى الشرط والباء في قوله بها يجوز ان يكون صلة التعلق ويكون ضمير بها راجعا الى المعلومات ويجوز ان يكون للسببية وحينئذ يكون ضمير بها راجعا الى صفة أزلية أيضا والباء حينئذ تكون متعلقة بقوله تنكشف أي العلم صفة أزلية يكون انكشاف المعلومات بسببها عند تعلق ذلك الصفة لكن المتبادر أن الباء صلة * وفيه نظر لان تعريف العلم حينئذ يصدق على القدرة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشيئة لانها صفات أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها لانها لا تكون بدون العلم لان العلم أشمل منها * ويمكن أن يجاب عنه بأن القيد المخرج لها ههنا محذوف أعني والباء للسببية وهذا القيد ظاهر يفهم من التعريف وحذفه كثير في التعاريف وحينئذ لا يصدق على غير العلم لانه لا ينكشف بسبب صفة غير العلم المعلومات عند تعلقها بها وهو ظاهر عند التأمل * أو نقول ان المراد من الباء في قوله بها الباء السببية على سبيل غير الظاهر وحينئذ لا يصدق التعريف على غير العلم فافهم (منه) (٦) ولو قال لتعلقها بدل عند تعلقها لكان خروج بواقي الصفات أظهر وانما عدل عنه تنبيها على استقلال الصفة في الانكشاف (منه) (٧) والباء صلة التعلق ويحتمل أن تتعلق بتنكشف وحينئذ الباء للسببية والضمير راجع الى الصفة (منه)

(والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

ما يقال من أن جميع المعلومات بالمعنى المذكور لو كانت منكشفة له تعالى يلزم أن يكون عالماً في الازل بأن زيداً دخل في الدار وخرج عن الدار مثلاً وهو جهل تعالى عن ذلك علواً كبيراً * ومن ههنا[1] ذهب أبو الحسن البصري الى أنه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها[2] واستدل عليه بأن الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل بشرط التعلق وهو في الازل متعلق بأن زيداً سيدخل الدار حتى لو دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه دخل فيها * وفيه ابحاث (الاول) ان الانكشاف لو كان مشروطاً بالتعلق لزم احتياج الواجب في الصفة الحقيقية الى الغير وذلك باطل * وجوابه ان الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم من احتياجه الاحتياج في العلم وفيه نظر (والثاني) أن المطلقة العامة دائمة الصدق فكيف يكون العلم في الازل بأنه موجود جهلا واعتقادا غير مطابق (والثالث) ان الازلي يمتنع أن يزول ويطرأ عليه العدم فكيف يزول التعلق الازلي عند التعلق بأنه موجود ولا يبعد أن يلتزم بقاء التعلق الازلي بأنه سيدخل أزلا وأبداً * لا يقال كيف يبقى التعلق الازلي مع انتفاء المتعلق أعني النسبة الاستقبالية بأنه سيدخل في الدار حين دخل في الدار * لانا نمنع الانتفاء بل هي بحالها اذ لا منافاة بين قولنا بأنه سيدخل في الدار وبين قولنا بأنه دخل في الدار * وأيضاً يلزم أن يوجد العلم بدون انكشاف المعلوم عند العالم بواسطة انتفاء الشرط وهو التعلق تأمل (قوله والقدرة) قدم العلم لعمومه باعتبار التعلق ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق وأنما قدم القدرة على الحياة مع تأخرها عنها وجودا لأن القدرة لها مدخل في التأثير فكأنها نزلت منزلة الذات ولذا توصف بالمؤثرية ويقال انها صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس الا الذات * واعلم أن القدرة تعلقين أزلي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل هذا عند من لا يقول بالتكوين وأما عند من يقول به فالتعلق الحادث ليس الا التكوين فتعلقات القدرة كلها أزلية * وأنت خبير بأن الظاهر من قوله تؤثر أن المراد بالتعلق التعلق الحادث لكن اللائق بكلام المصنف رحمه الله هو أن يراد به التعلق الازلي إذ التعلق الحادث ليس الا التكوين عند القائلين به والمصنف رحمه الله منهم ولعل المرضي عند الشارح مذهب الاشعري النافي للتكوين * وقد يوجه بأن التعلق الحادث وان كان للتكوين حقيقة الا أن للقدرة مدخلا تاما وانها ملاك الامر في صفة المؤثرية فكأنه هو لها أيضاً كالازلي تأمل (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة مما كما هو المشهور اكتفاء بما هو الكافي في التميز وانما زاد الصحة تنبيها على أن ما هو من لوازم الحياة هي

(قوله تؤثر في المقدورات) يجعلها ممكنة الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل فهو أثر التكوين عند القائلين به فحينئذ تعلقات القدرة كلها قديمة وأما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الآخرين

---

(١) قوله ومن ههنا ذهب الخ إذ يرد انه تعالى عالم بنقيض حادثة قبل وقوعها فلو كان عالماً بها قبل وقوعها يكون عالماً بالنقيضين وهو جهل فلاجل جهلية ذلك قال لا يعلم بالحادثة قبل وقوعها (منه)

(٢) اذ العلم بالشيء عنده مشروط بوقوعه * واعترض عليه بأنه يلزم حينئذ تجهيل الباري عن ايهمه تعالى عن ذلك * والجواب عنه بأن الثابت في الازل أنه سيوجد زيد فيعلمه حينئذ كذلك وعند وجوده زال هذا الثابت ووجد علمه بأنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل لبس بشيء * لان العلم بأنه وجد انما وجد عند تحقق أنه وجد وقبل تحققه العلم به ليس بمتحقق فليس هذا الا التجهيل تدبر (منه)

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكا تاما لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

الصحة دون العلم نفسه وان كان فيما نحن فيه كذلك تأمل[1] (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) * قال الفاضل المحشي فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوي العزيز * تم كلامه * وأنت تعلم أنه على هذا فالاولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة بالحياة ونكتة الفصل بينها وبين القدرة خفي وقد تفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما) لم يقل فيعلم بهما ردا على من قال انهما عبارتان عن العلم بالمبصرات أو المسموعات فهما راجعان الى العلم (قوله لا على سبيل التخيل) وهو الادراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد الغيبة (قوله أو التوهم[2]) هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر حاسة الخ) بأن تنفعل الحاسة بانطباع الصوت[3] عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصب المفروش في مقعره والظاهر أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطاً بالوصول بل[4] بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي[5] (قوله ولا يلزم) اشارة الى جواب دخل مقدر * واعلم أن المشهور ان الاشاعرة لم يؤولوا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوهما صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولهما غيرهم بذلك * وأنت تعلم ان اللائق على قاعدة الاشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس لان قاعدة الاشعري في الاحساس انه علم بالمحسوسات وذلك يقتضي أن يكون مرجعهما الى العلم وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني فاللائق بحالهم أن لا يكون مرجعهما الى العلم ولذا قيل إن الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك المحسوسات علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعاً وبصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بسببهما المبصرات والمسموعات بخلاف الجمهور فانهم خالفوا في ذلك فلزمهم أن يجعلوهما غير العلم ولكن المنقول عن الامام الغزالي أن الفلاسفة والكعبي وأبا الحسن البصرى أولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات * وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وأما ادراكه تعالى بسائر المحسوسات أعني الملموسات والمذوقات على ما حكي عن امام الحرمين فيجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبئ[6] عن الاتصالات الجسمانية فعند الشيخ لا حاجة في ذلك الى صفة أخرى

(قوله وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق * فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضا فلا تنحصر الصفات في السبع

---

(١) لعل وجهه أن التعريف لابد أن يكون شاملا لجميع الافراد فان كان نفس العلم لازما للحياة فيما نحن فيه لا يكون التعريف جامعاً فاختيار هذا التعريف على هذا التوجيه ليس بصحيح (منه)
(٢) ذكر التوهم وان صح لكن لا يلائم كالتخيل (منه) (٣) أي حالة عارضة على الهواء أعني الصوت (منه) (٤) ويمكن أن يقال بواسطة الهواء يصير شرطاً لان غاية القرب منافية (منه)
(٥) فانهم قالوا لابد أن يتوسط بين الرائي والمرئي جسم لطيف غير ملون يمكن نفوذ الخطوط الشعاعية فيه حتى صار الشيء مرئياً وفيه نظر (منه) (٦) فيه لانها سمعية لامدخل للعقل في اثباتها (منه)

لانها صفات قديمة تحدث لهما تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع

غير العلم وأما عند غيره ممن اعتبر تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة أخري هى مبدأ لذلك * ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فليتأمل(قوله تحدث لها تعلقات بالحوادث) متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة تحدث على حسب حدوث المحدثات ولعل الحكم بحدوث تعلق القدرة على مذهب من لايقول بالتكوين أو على سبيل التغليب تأمل[1] (قوله وهما عبارتان الخ) لافرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ماشاء الله تعالى من حيث يحدث والارادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات (قوله توجب تخصيص الخ) عند تعلقها به تعلقاً حادثاً * واعترض عليه بأنه ان جاز تعلقها بالطرف الآخر عند تعلقها باحد الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح والا أى وان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر لزم الايجاب فينافى الاختيار* وأجيب بأن اللازم هو الايجاب بشرط الارادة وهو لاينافى الاختيار بل يحققه[2] * ولو قيل اذا كان أحد التعلقين أي تعلق الفعل مثلا لازم الارادة ومقتضي ذاتها والحال ان الارادة لازمة للذات لزم انتفاء القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك * قلنا ان أراد به لزوم نفى القدرة نظراً الى ذاته تعالى من غير مدخلية الارادة فالملازمة ممنوعة وان أراد به لزومها بشرط الارادة فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع * وقد يقال إن اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات البحث فلا تظهر حينئذ ثمرة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من القول بالايجاب والاختيار * على ان مذهب الاشعرى هو أن المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك فى جميع المراتب ولايجب عليه شئ بوجه من الوجوه * وفيه أنه يلزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح * وقد يقال فى الجواب إن معنى كون أحد التعلقين لازم الارادة ومقتضى ذاتها أنها لاتحتاج فى ذلك الى مرجح غير ذاتها لا أنها تقضى الفعل بحيث يستحيل الترك حتى يلزم الايجاب ونفى القدرة وهذه خاصة الارادة لاتوجد فى غيرها كالقدرة * وأنت تعلم أن هذا لايجديه نفعا اذ الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة باحد التعلقين * وقد يجاب بالتزام التسلسل في التعلقات ومنع استحالته فيها اذ التعلقات اعتبارية * لكن بقي ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل فى الامور الاعتبارية كما صرح به قدس سره في شرح المواقف تأمل[3] (قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع) المتأخر عن الارادة هذا مع ما قبله من قوله مع استواء نسبة القدرة

---

(١) وجه التأمل ان اثبات الشارح حدوث التعلق للقدرة باعتبار أن مرضى الشارح هو مذهب الاشعري النافي للتكوين أو باعتبار ان للقدرة مدخلا تاما وأنها ملاك الامر فى المؤثرية فكأن وجود المقدور بالفعل يترتب على القدرة فيكون للقدرة تعلق حادث أيضاً (منه) (٢) فيكون موجباً لكن بالاختيار لابالذات كما قاله الفلاسفة وهو الممتنع دون الاول بل هو الكمال (منه). (٣) لعل وجه التأمل أن عدم ظهور ثمرة الخلاف ممنوع لان الفلاسفة قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العقلى والمتكلمون قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العادي فكيف لاتظهر ثمرة الخلاف (منه)

(قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص أحد المقدورين) عند تعلقها به * واعترض بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب * لايقال الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة * لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التصورى عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة * وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالى لا الفعلي * لم يرد أن يقال يجوز أن يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه

وفيما ذكرتيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه أمر به كيف وقد أمر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة أزلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية أزلية قائمة

اشارة الى بيان مغايرة تلك الصفة المسماة بالارادة للعلم والقدرة اذ ليس من شأنهما التخصيص بخلاف تلك الصفة * قال الفاضل المحشي تحقيقه ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة * تم كلامه * وفيه ان التصديق فرع الوقوع في الجملة لئلا يلزم الجهل لا حال التصديق ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تأخر العلم عن الارادة * على ان معنى تبعية العلم للوقوع انه يعلم الشيء على ما هو عليه في نفسه أو بمعنى ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم تابع له لا بمعنى ان العلم انما يحقق بعد الوقوع ومتأخر عنه لان ذلك انما هو مذهب أبي الحسن وقد برهن على بطلانه في موضعه * وقد يمنع عموم التصور(١) وعدم صلاحيته للمخصصية والمرجحية * على ان حال علم المبدأ وكيفية تعلقه بالمعلومات غير معلوم * قال الفاضل المحشي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في أفعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه * تم كلامه * وفيه أن العلم بالمصلحة ان كان تصورا فتام على(٢) ما اعترف به وسلم وان كان تصديقا كان متأخرا عن الارادة لان التصديق بأي أمر تعلق فهو فرع وقوع ذلك الامر والوقوع فرع الارادة والفرق تحكم على انه يلزم الايجاب حينئذ (قوله وفيما ذكرتيه) أي في عدها من الصفات الازلية (قوله انه ليس بمكره) قال الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته تعالى بفعله هو علمه به أو كونه غير مكره ولا ساه وبفعل غيره هو الامر به ولا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا أي فاعلا على سبيل القصد والاختيار هكذا في شرح المقاصد وفيه ما لا يخفى * قال الفاضل المحشي * ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات * تم كلامه * وفيه ان المقصود هو ان مجرد ذلك لو كفى في صحة اطلاق المريد على الواجب يصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه (قوله انه أمر به) وما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له فالارادة عندهم عين الامر (قوله كيف) أي كيف تكون الارادة والمشيئة بمعنى الامر والحال انه تعالى أمر كل مكلف بالايمان ولم يوجد المأمور به من البعض فلو كانت الارادة نفس الامر لما تخلف المأمور به عن الامر لان المراد لا يتخلف عن الارادة واليه أشار بقوله (ولو شاء لوقع) لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة اذ تخلف المراد عن الارادة

(قوله انه ليس بمكره ولا ساه) * ان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا تفسير جميع الارادات نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لأحد الطرفين وهو ظاهر وان أريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق

---

(١) وبالجملة ان اللازم منه مغايرة المخصوص بفرد من العلم والمطلوب مغايرته له مطلقا (منه)

(٢) فان قيل ان الكلام في صحة عموم الحد وتخصيص المحدود لا بعد قلنا مراده أن في الحد قد أخذ مخصصا ويحوكون ضمير انه راجعا اليه وانت خبير بأن هذا التوجيه بعيد عن عبارته غاية البعد (منه)

بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة وهي غير العلم اذ قد يخبر الانسان

جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد ايمان الكافر وطاعته لكن لم يقع * والتحقيق انه لم يرد اذ كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له تعالى وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من أهل الحق ولقوله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا) ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما اشتهر من السلف والخلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وتأويله بان المراد ما شاء الله مشيئة قسر والجاء عدول عن الظاهر من غير ضرورة ودليل (قوله لا كما زعم الاشعري) فيه ايماء الى ان المرضي عند الشارح ما ذهب اليه المصنف رحمه الله (قوله عبر عنها بالنظم) تعبيرا عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذى هو الاسم كما هو المشهور المتعارف أو عن المؤثر بالاثر كما قيل (قوله بالنظم المسمى بالقرآن) يدل على ان النظم ليس عبارة عن اللفظ واللقب كما هو المشهور بل عن الاثر المترتب على الصفة الازلية كما قيل (قوله وذلك) أي كون الكلام صفة مغايرة للنظم (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) كما أخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا وهو المطلوب بالدلالة على المخاطب بالعبارة لو بغير ذلك من أي أمر يصح الدلالة عليه * واعترض عليه بان اللازم مغايرته لفرد من العلم دون العلم مطلقا اذ كل عاقل في صورة الاخبار عن الامر لا بد ان يحصل له بصورة ما اخبر عنه على ان ذلك الخبر عما لا يعلم مستحيل في حقه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب العلمية وان افاد الالزام على الخصم * وأجيب عن الاول بأن مدلول الكلام الخبري لا يكون علما تصوريا[1] * وفيه ان هذا على تقدير التسليم انما يتم لو أريد بالمدلول ماهو المدلول وضعا والا فلا * وأجاب الامام عن الثاني بان المعنى النفسي لما كان مغايرا للعلم في الشاهد كان أيضا كذلك في الغائب للاجماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب * ورد بان عدم الاختلاف غير مسلم بل هو أول المسئلة * وقد يجاب بان الغرض منه مجرد تصوير الكلام النفسي وبيان ماهيته على وجه يمتاز عن اللفظي وغيره من العلم والامر والارادة دون الاثبات له تعالى واما الاثبات فبما نقل عن الانبياء عليهم السلام تواترا * وقد يقال في بيان مغايرة الخبر للعلم ان العلم من حيث انه علم يقتضي المطابقة والقطعية والتميز والانكشاف بخلاف الخبر فانه ليس كذلك من حيث انه خبر * وقيل في بيان المغايرة ان الكلام النفسي الخبري من حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه أو مع غيره دون العلم فانه لا يكون معه * وأيضا ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون العلم * وفيه قال الفاضل المحشي رحمه الله والذي يخطر بالبال ان يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت

(قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه)* قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد * واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ * ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيأ من العلوم فتدبر

---

(١) يعني أن مدلول الخبر لو كان علما لكان علما تصديقيا لا تصوريا والمغايرة بين مدلول الخبر والعلم التصوري بديهية (منه)

عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبده قصدا لاظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسياً على ما أشار اليه الاخطل قوله

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضى الله عنه انى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسي كلاما أريد أن أذكره لك * والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام * ولما كان

له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد[1] والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة بتصور الاطراف والنسبة ألبتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيأ من العلوم فتدبر * تم كلامه * وأنت خبير بأن هذا انما يتم لو ثبت كون ذلك المعنى كلاما نفسيا ولم يثبت بعد * وأيضا أن الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ فى توجيه كلامهم فبعيد عن المقصد بمراحل * الا ان يقال ان مرادهم من المدلول هو المدلول بالاثر دون المدلول بالوضع على ان المعنى الذى نجده من أنفسنا مجمل مدلولات الالفاظ والمغايرة بينه وبين مدلولات الالفاظ المتغايرة بالاجمال والتفصيل وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى المحدود بالنسبة الى معنى الحد[2] ولعلك تقول ان حقيقة الخبر هو المعنى النفسى المحتمل للصدق والكذب وذلك ليس الا الصور الذهنية وما ذكره من ان النفسى المعنى الذي نجده في أنفسنا ليس شيأ منها وفيه مافيه وأيضا ان أراد بالعلم في قوله مع عدم علمه الخ العلم التصديقى فسلم لكنه لا يجديه نفعا وان أراد به مطلق العلم فغير مسلم تأمل (قوله لانه قد يأمر بما لا يريده) قال الفاضل المحشى واعترض عليه بأنه لا طلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقته والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة * تم كلامه * أقول ان الكلام فى كون تلك الحالة نفس الكلام النفسى بدون التعبير به عن الحالة المذكورة ودعوى البديهية فيه مكابرة * على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضعاً والمدلول الوضعي لصيغة الامر ليس الا الطلب فلو أراد به انه عبر به ههنا عن المعنى الموضوع له فالمكابرة هو الاعتراف به دون انكاره وان أراد به أمراً آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم به ثانيا * قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ * والحق ان المفهوم من كلامهم هو ان الكلام النفسي مدلول اللفظي وان كان لا يخلو عن الاشكال (قوله اجماع الامة وتواتر النقل) قال الفاضل المحشي قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه

(قوله كمن أمر عبده الخ) فانه يأمره ويريد به أن لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه * واعترض عليه بأنه لا طلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا حقيقته * والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أى التي ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لا أنه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد فى التوفيق من التمحل تأمل.

---

(١) ولا يبعد أن يقال إن ذلك المعنى الواحد هو العلم بالمضمون بدون الترتيب على الوجه الخاص (منه) (٢) بل نقول لا يستفاد من الكل الا الحكم بقيام زيد (منه).

في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقسمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ من غير قيام مأخذ الاشتقاق به * وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي * وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام

الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع * تم كلامه * ولعل التحقيق عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه [1] اذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات[2] الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شئ من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام [3] * قال في شرح المقاصد انه متكلم تواتر النقل بذلك من الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وما ذكره في التلويح مبناه على ما هو المشهور المتعارف ومبنى ما ذكر في هذا الكتاب على التحقيق فلا تدافع * ولا يبعد كل البعد ان يقال في التوفيق إن الثابت بالشرع انه تعالى متصف بالكلام على ما نحن فيه وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلما مطلقا سواء كان بطريق الاتصاف بالكلام كما هو رأي أهل الحق أو بطريق الايجاد له كما يزعم المعتزلة فكأنه أراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العالمية والقادرية والمتكلمية على ما اتفق عليه الكل من المليين تأمل (قوله وفصل الكلام) أي صفة الكلام وفيه إحتمال آخر كما لا يخفي وقدم الكلام في الاعادة مع تأخيره سابقا لئلا يقع الفصل أو اهتماما بشأنه لانه أكثر نزاعا وخلافا (قوله متكلم بكلام هو صفة له) اتفق المليون على أنه تعالى متكلم وانما الكلام والنزاع في كيفيته من كونه قديما أو حادثا وكونه قائما بذاته تعالى أو بغيره وانه هل هو من جنس الاصوات والحروف فعند أهل الحق صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فان عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وباليونانية فانجيل وبالعبرانية فتوراة فالاختلاف انما هو في العبارات دون المسمى واما الفرق الباقية فقالوا لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وأما الكلام النفسي المعبر عنه بالكلام اللفظي فغير مقبول ولم يقم برهان على ثبوته (قوله ومع ذلك فهو قديم) أي مع ترتبها في التلفظ متعاقبة هذا عند الحنابلة وأما عند الكرامية فحادث فانهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى ففي الاول مخالفة البديهة والضرورة وفي الثاني للبرهان فلا عبرة بشئ منهما فبقي النزاع بين أهل الحق والمعتزلة وهو في التحقيق لفظي

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه

---

(١) اذ يكفي لمدعي الرسالة أن يقول أقدرني الله تعالى على هذا الكلام تصديقاً لرسالتي وأنتم لستم بقادرين على الاتيان بأقصر سورة (منه) (٢) أى صوتاً لم يُعتمد على المخرج الذى يؤدى الى الحروف (منه) (٣) وقد يقال ان ما ثبت به الشرع هو الكلام اللفظي المتحدى به وما ثبت بالشرع هو النفسى (منه)

(صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية * فان قيل هذا الكلام انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعني السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها *

عائد الى اثبات الكلام النفسي وفيه وان الكلام هو المعنى النفسي أو المؤلف من الحروف والا فلا نزاع لاهل الحق في حدوث الكلام اللفظي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت على ما سيصرح به عن قريب * وما نقل من المناظرة بين الامام الاعظم وبين أبي يوسف رحمهما الله تعالى ستة أشهر ثم استقر رأيهما على أنه قديم ومن قال إنه مخلوق فهو كافر [1] ينبغي أن يحمل على المناظرة في الكلام النفسي كذا في شرح المقاصد (قوله أي معنى قائم بالذات) أراد بالمعنى ههنا ما يقابل النظم لا ما يقابل الذات (قوله ترك التكلم) الاولى أن يقال بدله عدم التكلم لئلا يشعر بسبق التكلم (قوله مع القدرة عليه) اشارة الى أن التقابل تقابل العدم والملكة دون السلب والايجاب ولذا لا يصح اطلاقه على الجماد (قوله صفة واحدة) لانها لو تعددت لاستندت الى الذات إما بالاختيار أو الايجاب والكل باطل أما الاول فلان القديم لا يكون أثر المختار كما هو المشهور وأما الثاني فلان نسبة الواجب الى جميع مراتب العدد سواء فيلزم وجود كلام غير متناه أو الترجيح بلا مرجح وفيه تأمل (قوله باختلاف التعلقات) بأن يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء خبرا وبآخر امرا أو نهيا * قال الآمدي في أبكار الافكار واختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمرا أو نهيا أو غيره من الاقسام فأثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم في وصفه بذلك فيما لا يزال * ويرد عليه انه لو يجوز كون الكلام الواحد متكثرا وأنواعا مختلفة باختلاف التعلقات لزم جواز كون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات تأمل (قوله لما أن ذلك) تعليل متعلق بقوله صفة واحدة (قوله أليق بكمال التوحيد) أنت خبير أن الاليق به نفي جميع الصفات أو رجوع الكل الى صفة واحدة بل الى الذات (قوله ولانه لا دليل) فيه ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وبالنسبة الينا غير مفيد مع ان عدم الدليل في نفس الامر لا يستلزم عدم المدلول فيه اذ عدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم ولعل الغرض منه ان اللازم من اجماع الامة وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه متكلم والامر الضروري في اجرائه للمشتق على الذات ثبوت المبدأ الواحد ولا دليل على التكثر مع ان الكثرة غير لائقة بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على القدر

(١) فيه ايهام لطيف (منه). (٢) والحق عدم الاجتراء على القول بحدوث القرآن بأي معنى كان (منه)

قال قيل هذه الاقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها * قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال . وأما في الازل فلا انقسام أصلا وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لأن حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة * ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد * فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث . والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه * قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابناله فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه أزلي لا يتغير بتغير الازمان

الضروري . تدبر (قوله لا يعقل وجوده بدونها) إذ الكلي لا يتصور وجوده الا في ضمن جزئي فكيف قلتم أنه أزلي موجود (قوله قلنا ممنوع) حاصله منع كون الاقسام أنواعا حقيقية مندرجة تحت الجنس حتى لا يوجد الا في ضمنها بل هي أمور اعتبارية انما حصلت باعتبار التعلقات الحادثة إذ الكلام صفة حقيقية واحدة شخصية لها تعلقات تتكثر تكثراً اعتباريا باعتبارها ككون زيد كاتباً وضاحكا ومتعجباً الى غير ذلك فحينئذ يجوز أن يوجد معها وبدونها (قوله وأما في الازل فلا انقسام) اذ لا تعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سعيد ولعل مبنى الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من أزلية التعلقات والتغير انما هو باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمحال والمحال انما هو تغير القديم باعتبار نفسه بأن يزول بعد ثبوته (قوله وحاصل الاستخبار) أي الاستفهام (قوله ورد بأنا نعلم الخ) ولا يخفى عليك ان الضروري انما هو مغايرة المفهومات والمدلولات الوضعية دون الحقائق والمبادي فلعل نظر من ادعي الرجوع ليس الا الى المبادي وماهو المدلول بالاثر وجعل التعبير باللفظ عن النفسي تعبيرا بالاثر عن المؤثر (قوله فان قيل الامر الخ) اشارة الى النقض * وتقريره ان الكلام مشتمل على الامر والنهي والاخبار فلو كان الكلام أزليا لزم وجود الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهى والاخبار بالمضي من غير سبق زمان وكل ذلك سفه وعبث وكذب وتنزيه الله عنه واجب * وأنت تعلم أن حسن المناظرة يقتضى تقديم هذا السؤال على ماسبق (قوله فلا اشكال) أي الاشكال المذكور لا مطلقا وقد عرفت ما فيه (قوله في وقت وجود المأمور) يعني أن السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم بالاتيان بالفعل في حال عدمه أما الطلب على تقدير وجوده بان يكون طلباً للفعل ممن سيكون فلا * على ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال (قوله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر) يريد ان وجود المخاطب لتوجيه الخطاب انما يلزم في الكلام اللفظي وأما في النفسي فلا بل يكفيه وجوده العلمي (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) يعني كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي علم انه سيولد بعد موته بالالهام أو باخبار المخبر الصادق بأنه سيولد له ولد بعد موته

لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح للمعدوم

ان علم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الأزلية وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة أزلية بحسب تعلقاته * واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل * وأجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها (قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعاً إلى الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك من وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفها * لا يقال يلزم منه أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء أصلا وانه قطعي البطلان *

*ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الي الفهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عناداً وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهاً على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لايقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء صلوات الله عليهم انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربياً مسموعا فصيحاً معجزا

(قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس*وأيضا فيه تنبيه على الترادف

فيقول لمن حضر عنده اني أمرت ابني أن يشتغل بتحصيل العلوم فبلغ اليه أمري هذا *ولا شك ان الحاصل عنه حينئذ حقيقة الطلب لا العزم على الطلب كما في خطاب النبي عليه السلام بالاوامر والنواهي كل مكلف يولد الى يوم القيامة *فلايتجه ماقال الفاضل المحشي اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفها (قوله لئلا يسبق الى الفهم) شيوع اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف الكلام فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وأيضاً فيه اجراء الكلام على وفق الحديث (قوله جهلا) كفى شاهداً على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف أزليان وعن البعض الآخر ان الجسم[1] الذي ركب فيه القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالي وقد صار قديماً بعد ما كان حادثا[2] (قوله أوعناداً) على ما تشهد به البداهة حيث قالوا الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذاته تعالي (قوله ولامعنى له) عرفا ولغة (سوى أنه متصف بالكلام) وان كان مبدأ المشتق وهو التكلم اذ الاتصاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى (قوله فتعين النفسي) اذ لاثالث يطلق عليه اسم الكلام (قوله من التأليف والتنظيم) أراد بالتأليف مجرد الجمع وبالتنظيم الجمع على وجه يكون مترتب المعاني متناسب الدلالة على مايقتضيه الطبع (قوله والانزال والتنزيل) لعل المراد بالانزال نقله عن اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة وبالتنزيل نقله عنها الى النبي عليه السلام شيئاً فشيئاً بنزول الجسم الحامل له وقد روى أن الله أنزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم

---

(١) أي الجسم الذي كتب فيه وهو الكاغد(منه) (٢) قيل معناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث (منه)

الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لاعلينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام فى المعنى القديم * والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها أو ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم * وأنت خبير بأن المتحرك من قامت به الحركة لامن أوجدها والا لصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالي عن ذلك علوا كبيراً ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروأ بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أي القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) أي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) أي بالالفاظ المخيلة (مقروء بألسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بذلك أيضاً

(قوله وأنت خبير بأن المتحرك الخ) يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول بقوله والا لصح اتصاف الباري يريد به الصحة بحسب اللغة

أنزل منها بلسان جبريل الى النبي عليهما السلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح في ثلاث وعشرين سنة ولاخفاء فى امتناع نزول المعني القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضاً يمتنع زواله عن محله لكنه ينزل بنزول محله الذي هو الجسم الحامل له (قوله الى غير ذلك)من كونه متشابهاً ومحكما ومنقسما الى السور والآيات وكونه ذا مفاصل (قوله لانا قائلون بحدوث النظم) منعوا عن الاجتراء على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازاً عن ذهاب الوهم الى النفسى الازلى (قوله والمعتزلة لما لم يمكنهم) لانعقاد الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام (قوله فى محالها) الذى هو لسان جبرائيل أوالنبي عليهما السلام (قوله على اختلاف بينهم) في الايجاد بأن ذهب البعض الى الايجاد في اللوح والبعض الآخر في لسان جبرائيل أوالنبي عليهما السلام (قوله والالصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له) والصفات المتضادة معاً * وقد يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتبعية فى التحيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع *والاولى أن يقال والالصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لانه لم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لاموجده فحينئذ كان البحث لغويا *وأنت خبير بأنه تأبي عبارة الكتاب عن الحمل عليه (قوله فأشار الى الجواب) ولم يقل فأجاب لان الغرض الاصلى منه تفسير القرآن وبيان حكمه (قوله مكتوب[1]) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة بالحروف الهجائية فالمثبت في المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ والمقروء والمسموع هو اللفظ واطلاق هذه الاسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة ومن قبيل صفة جرت على من هي له وعلى النفسي بطريق المجاز وعلى نهج صفة جرت على غير من هي له هذا ان فسرت القراءة بذكر اللفظ وأما ان فسرت بذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى دون اللفظ (قوله أى باشكال الكتابة) يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ * والحق أن يقال بألفاظ وحروف دالة كما قال في عديله الا أن يراد بالمكتوب المثبت تأمل

---

(١) فان قيل المكتوب في المصحف هو الاشكال لا اللفظ * قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية * نعم المثبت فى المصحف هو الصورة والاشكال كذا في شرح المقاصد (منه)

(غير حال فيها) أي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا * وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فالمراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو

(قوله غير حال فيها) أي القرآن الازلي القائم بذاته تعالى وان كان اللفظي حالا فيها وانما قيد به بعد اجراء هذه الاشياء عليه اشارة الى أن الكلام في الكلام الازلي النفسي دون اللفظي كما يتبادر اليه من اجراء هذه الاوصاف اذ المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقروءا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن على ما أشار اليه بقوله وتحقيقه الخ (قوله ويكتب بنقوش) أي يثبت (قوله وتحقيقه) أي تحقيق جواب المصنف رحمه الله لا تحقيق الجواب في هذا المقام (قوله ووجودا في الاذهان) لعله أراد بالوجود الذهني الوجود العلمي اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني (قوله وهي على ما في الاذهان) وهذا ناظر الى أن الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية كما هو رأي الرازي لا بازاء الصور الخارجية كما هو مذهب الشارح (قوله فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج) يعني أن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم انما هو باعتبار الوجود الخارجي الذي هو وجوده حقيقة بخلاف وجوده في الذهن والعبارة والكتابة فانه مجازي ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة (قوله فالمراد به الالفاظ الخ) يعني أن القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم الحادث فانما هو باعتبار الوجود المجازي الذي هو في العبارة والكتابة والذهن لا بمعنى ان القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو المخيلة أو الاشكال على ما هو الظاهر من عبارته حتى يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله كما توهم الفاضل المحشي وقال * يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله * تم كلامه * على أن اطلاق القرآن على المخيلة أو الاشكال لم يقع قط فلو حمل على ما هو ظاهر عبارته لزم القول باطلاقه عليها * وقد يقال في توجيه قوله فالمراد به حقيقته الموجودة الخ أن الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا فمعنى قوله فالمراد به الالفاظ انه يلاحظ فيه الالفاظ وقد يجعل وسيلة التوصيف وكذا الحال في البواقي تأمل (قوله ولما كان) لعل هذا اشارة الى جواب دخل مقدر كأنه قيل إن ما ذكرته من التحقيق

(قوله فالمراد به الالفاظ المنطوقة الخ) * يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف * والتفصيل أنه لما تمسك المعتزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أجيب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل

(يتاقي)

اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعاً أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى * وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله فمعنى قوله تعالى (حتى يسمع كلام الله) يسمع مايدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم * فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه * وأيضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة

ينافي ما اشتهر عن أئمة الاصول من ان القرآن هو المكتوب في المصاحف وانه اسم للنظم والمعنى جميعاً * فأجاب بما حاصله ان المعنى الازلي لما لم يكن غرضهم متعلقاً به جعلوه اسما لما يناسب غرضهم وعرفوه (قوله أي للنظم من حيث الدلالة) * فلو قيل فعلى هذا يلزم أن لا يكون النظم المقروء بالنسبة الى العوام قرآنا ولا يجوز به صلاتهم اذ قراءة القرآن ركن الصلاة ولا يوجد الركن بالنسبة اليهم * قلنا معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فهم منه المعنى عند العلم بوضعه ولا شك ان هذه الحيثية بالنسبة الى المكاتب حتى الصبيان متحققة * ولكن بقي الاشكال على من يجوز الصلاة بالفارسية تأمل (قوله فموسى[1] عليه السلام) كانه قيل لو كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع مايدل عليه وكل واحد منا يسمع مايدل عليه فما الوجه في اختصاص موسى عليه السلام باسم الكليم * وأجاب بأنه سمع صوتاً من غير واسطة وان كان من جانب واحد والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والاستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني * وقيل في الوجه انه سمع من جميع الجوانب وما اختاره الامام الغزالي في الوجه انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع لكل موجود حتى الذات والصفات على خلاف العادة (قوله لو كان كلام الله تعالى حقيقة) على ماظهر مما سبق من التحقيق الذي ذكره في الجواب (قوله لصح نفيه) لكن النفي كفر اتفاقا سوى البسملة في اوائل السورة فان نافيها لا يكفر لقوة الشبهة في كونها من القرآن (قوله والاجماع على خلافه) اشارة الى بطلان التالي وكذا قوله وأيضاً المعجز الخ (قوله مع القطع) كانه قيل نعم الامر كذلك لكن من أين علم أن المعجز والمتحدى به هو النظم دون المعنى القديم (قوله ومعنى الاضافة) أي اضافة الكلام الى الله كونه صفة الله تعالى دون كونه مخلوق الله تعالى

---

[1] قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى (وكلمه ربه) الآية من غير وسط كما تكلم الملائكة وفيما روي ان موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة تنبيه على أن سماع كلام القديم ليس من جنس كلام المحدثين (منه)

(قوله خص باسم الكليم) قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد

انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي أصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى * وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية * وذهب بعض المحققين الى أن المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة * وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى أن من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون

(قوله انه مخلوق الله) دون كونه صفة الله اذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله (قوله ليس من تأليفات الخ) ولهذا صار معجزا لا يمكن الاتيان بمثله للبشر بل للمخلوق مطلقا (قوله انما هو باعتبار دلالته) بمعنى ان الاشتراك ليس مشروطا بعدم العلاقة فلا ينافي ملاحظة علاقة الدالية والمدلولية كونه مشتركا لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وان لم يشترط عدمها تأمل (قوله في الوضع) كوضعه للمعنى القديم الا أن هذا الوضع والتسمية لما كان بملاحظة علاقة الدالية فكأنه مجاز فيه تأمل (قوله وذهب بعض المحققين) وهو صاحب المواقف وبه تفرد (قوله المرتب الاجزاء) ترتبا زمانيا بان يكون وجود المتأخر مشروطا بانقضاء البعض المتقدم (قوله ليس مرتب الاجزاء) لعل الغرض منه نفي الترتب المذكور دون نفي الترتب مطلقا كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا تكون كلمة ولا الكلمات كلاما فوجود الالفاظ المترتبة وضعا مجتمعة وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات على التلفظ بها مجتمعة لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع اجتماع الالفاظ من مقتضيات ذواتها * وبهذا يندفع ما قاله الفاضل المحشي * يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق بينهما الا بترتب الاجزاء * تم كلامه * وفيه أن القول بالترتب الوضعي بين الاجزاء القائمة بذاته تعالى غير معقول(١) * وقد يقال ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر تأمل (قوله ونحن لا نتعقل الخ) أنت خبير بأن قيام اللفظ المسموع المنتظم المؤلف من الحروف

---

(١) لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها ألا ترى أن الصورة القائمة بالنفس ليس فيها ترتب {منه}

(قوله انما هو باعتبار دلالته الخ) * قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل * وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه * وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولا * وفيه أن اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكل لا ضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) * ويرد عليه أن كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله * وفيه نظر للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل وان كان اسما لنوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا حقيقة ولا مخلص الا بأن يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء

(مجتمعة)

صور الحروف مخزونة ومرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفاً من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة) لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ومكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به (أزلية) لوجوه * الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر * الثاني انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلي بأنه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض * الثالث أنه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة

مجتمعة من غير أن يكون وجود بعضها مشروطا بعدم البعض منصور على ماهو أصل الشيخ الاشعري لان قدرة الحق تامة ولا علاقة بين الاشياء حقيقة عنده حتى يقدر على ايجاد الكل بدون الجزء والملزوم بدون اللازم وايجاد اللفظ في الجوامد فكيف في النفس لكن القرآن ان كان علماً لخصوص الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالي لزم أن لايكون ماقام بلسان جبرائيل والمنزل على النبي عليه السلام قرآنا ولاماقرأناه كلام الله وذلك باطل وان كان اسما للنوع لزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازاً فيصح نفيه عنه حقيقة[1] وان جعل اسما لكل شخص بأن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم ان يكون كلام الله تعالي حادثا حقيقة * وأيضاً ان الوضع العام مخصوص بمواضع وليس مانحن فيه منها * قال الفاضل المحشي ولاتخلص الا بأن يجعل مشتركا بين ذلك النوع وذلك الفرد الخاص * تم كلامه * ولاخفاء في أنه لاتخلص بذلك الجعل اذ يلزم مالزم على الشق الاول بل لاتخلص الا بأن يجعل عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لايختلف باختلاف المحال وكذا الكلام في كل كتاب أوشعر نسب الى شخص أو يجعل عبارة عن الشخص الواحد العرفي بأن يبنى الكلام على متفاهم العرف من عدم الفرق بين المماثلات دون ما على تدقيقات الفلسفة وفيه تأمل (قوله يعبر عنه بالفعل) تعبيراً عن المبدأ بالأثر وما يترتب عليه (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي[2] بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها * لكن يرد أن التفسير مشروط بصحة الحمل ولا حل ههنا الا أن يحمل على التسامح أو يجعل النزاع لفظياً (قوله يمتنع قيام الحوادث) مبناه على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع (قوله لزم الكذب) فيه ان الاخبار عن الشيء أو به في الازل أو في زمان معين لايقتضي ثبوته فيه بل الثبوت في الجملة ولو فيما لايزال تأمل (قوله فيلزم التسلسل) فيه انه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين ورد بأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل * ورد الرد بأن كون تكوين التكوين عين التكوين

(قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) * يرد عليه انه يجوز أن يقوم بالغير كما ذهب اليه أبو الهذيل فان رد بما سيجيء أحد الدليلان * وجوابه أنه مردود بأن صفة الشيء لا تقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) * يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممتنع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم ولامانع عنه (قوله فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) * يرد عليه منع مشهور لجواز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد أشرنا الى ماله وعليه * ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى

{١} قيل ان أريد نفي صدق النوع فالملازمة في حيز المنع اذ لايصح سلب النوع عن فرده وان أريد نفي كون القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع (منه) (٢) اذ النزاع في انه هل مبدأ الاضافات مبدأ موجود غير القدرة والارادة وهو المسمى بالتكوين أم لا {منه}

تكون العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع * الرابع أنه لو حدث لحدث اما فى ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا أو مكوّنا لنفسه ولا خفاء في استحالته * ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة * والمحققون من المتكلمين على أنه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بألسنتنا ومعبودا لنا ويميتنا ويحيينا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أى التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة

أن يكون التكوين أمراً اعتباريا لايمتاز بحسب الهوية فلا يحتاج الي تكوين آخر لابمعنى انه نفسه بحسب المفهوم حتي يلزم كون التأثير عين الأثر * قال الفاضل المحشى ويمكن أن يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشيء على وجوده[1] * تم كلامه * وأنت خبير بأن مبناه على جواز[2] تقدم الوجود الرابطي على الوجود المحمولي وذلك باطل اذ الوجود الرابطي في الصفات العينية فرع الوجود النفسي المحمولي تأمل (قوله فيستغني الحادث عن المحدث) فيه ان اللازم منه كون التكوين مكونا بدون تعلق تكوين آخر فلا يلزم منه الاستغناء عن المؤثر الموجد ولا تعطيل الصانع * وقد يناقش فيه بأن حاصل الوجه الثالث جار على تقدير القدم[3] أيضاً بأن يقال لو كان موجوداً قديماً قائما بتكوين آخر فيلزم التسلسل أو بدونه فيستغني عن المؤثر الموجد وفيه تأمل (قوله اما فى ذاته) أوفي نفسه فيلزم استغناء الصفة عن الموصوف (قوله فيكون كل جسم الخ) فيه أن مجرد القيام لايستلزم الخالقية بمعني الصادر عنه الخلق والمحال ليس الاهذا الاأن يكتفي فيه بلزوم خلاف ماورد عليه اللغة والشرع وانما لم يلتفت ههنا الى المقدمة التي هي مبني الدليل الاول من امتناع قيام صفة الشيء بغيره تكثيرا للادلة واشعاراً بأنه يمكن اتمام الدليل بدونها مع انه يجوز عند البعض فلو أمكن اتمام الدليل بدونها فالاولي عدم الابتناء عليها (قوله ومبنى هذه الادلة) أي المجموع دون كل واحد اذ البناء ممنوع فى الدليل الثاني إذ حاصله لزوم الكذب فى خبره تعالى ولا اختصاص له بالحادث بل يعم الحادث والمتجدد أما بناء الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالي وأما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم تحتج في تجددها الي التكوين وأما الرابع فلما مر في الاول (قوله ومذكورا) فيه ان المذكور فى الحقيقة ليس الا اللفظ دون الذات (قوله والحاصل) أى الذى حصل وثبت (في الازل) ليس نفس هذه الاضافات كالتخليق والايجاد والامانة والاحياء بل مبدأ هذه الاضافات وهو القدرة والارادة (قوله ولا دليل على كونه الخ) * قال الفاضل المحشي ويخطر بالبال ان التكوين[4] هو المعني

(قوله ومبنى هذه الادلة) كأنه أراد ما عدا الدليل الثاني أو بنى الامر على التغليب (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعني الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم للموجب أيضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى

---

(١) كما صرح به قدس سره في شرح المواقف في أول موقف الاعراض (منه) (٢) وعلى تجويز اقتضاء الشيء وجوده فى غير الواجب وذلك يؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع * وفيه أن ذلك بمدخلية ذات الواجب لا على سبيل الاستقلال فلا يلزم الانسداد (منه) (٣) وما قيل إن التكوين لايتعلق بالقديم اذ التعلق فرع الاحتياج المتفرع على الحدوث ليس على ماينبغى (منه) (٤) لعل غرض المحشى اثبات صفة أخرى مطلقاً وأما كونها حقيقية فبحث آخر ليس غرضه متعلقاً به (منه)

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة تخصص أحد الجانبين * ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله (وهو) أى التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته) فالتكوين باق أزلا وأبدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها

الذى نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الي نفس القدرة والارادة فكيف لايكون صفة أخرى * تم كلامه * ورد بأن مابه الامتياز والارتباط يجوز أن يكون نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوي القدرة والارادة يجوز أن يكون أمرا اعتباريا ودعوي وجوب كون مابه الامتياز والارتباط أمراً خارجيا موجوداً غير مسموع مالم يقم برهان وشهادة الوجدان فى أمثال هذه المباحث غير مقبولة تدبر[1] (قوله فان القدرة الخ) كانه قيل ان مبدأ الخلق لايجوز أن يكون القدرة اذ نسبتها الي الطرفين على السواء والتكوين مرجح الوجود على العدم فكيف يصح أن يكون هو القدرة * فأجاب بان القدرة وان كانت الخ (قوله بحدوث التكوين) أي بتجدده وكونه من الاضافات والاعتبارات العقلية (قوله تكوينه للعالم) مشعر بأن التكوين الذى كلامنا فيه هو عين الاضافة لكن مراده غير خفي كما لايخفى (قوله بل لوقت) كأن اللام بمعنى في (قوله على حسب علمه تعالى وارادته) يعني ان تعلق التكوين فى وقت معين على طبق تعلق العلم والارادة ومتوقف عليه ولاخفاء فى التوقف على تعلق الارادة لانه المرجح وأما في تعلق العلم ففيه تأمل[2] (قوله بحدوث التعلق) الباء للسببية كما هو الظاهر ويحتمل الملابسة * قال الفاضل المحشى أو بكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن * تم كلامه * حاصله أن الانسب بكلام المتن أن يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لايزال وفيه انكار الضروري على ماسيصرح به الشارح فى آخر القول بأن القول بتحقق تعلق التكوين الذى هو الايجاد بدون المكون مكابرة[3] وانكار الضروري على ان الانسبية أيضاً محل الخدشة بل الانسب بالمتن أن يقال ان الله تعالى موصوف فى الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء

(قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) أو بكون التعلق الازلي بوجوده فى وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن

---

(١) وجه التدبر أن المقصود ههنا هو اثبات المعني المغاير لسائر الصفات وأما انه موجود أو أمر اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الي المفعول وليس فى الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر * على انه لوتم بطريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم ومريد وقادر ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة يوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بأن يقال انه تعالى خالق كل شيء ولامعني له الامن اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات (منه) (٢) وجه التأمل أن تعلق علمه تعالى بالاشياء ليس بحادث والالزم جهالة الاشياء عنده تعالى وهو محال (منه) (٣) الا أن يقال ان الايجاد والاخراج ليس نفس التعلق حتي يلزم ماذكره وقد يقال إن تعلق التكوين حادث وليس له تعلق عند القائلين به فيه (منه)

لكون تعلقاتها حادثة * وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به * وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به * فيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولي مثلا * نعم اذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه * ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من أجزاء

في وقت وجوده فالحاصل في الازل مبدأ الايجاد والاتصاف به لا نفس الايجاد (قوله لكون تعلقاتها حادثة) يدل على ان القدرة كالعلم تعلقا حادثا عند القائلين بالتكوين وذلك ليس كذلك إذ تعلقات القدرة كلها قديمة عند القائلين به (قوله وان تعلق) بذات الله تعالى أو بصفة ولعل تعلق وجود العالم بمجرد الذات من غير أن يتعلق بصفة بمجرد احتمال (قوله وما يقال) أي في الجواب[1] عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأنه لو كان قديما لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستندا على تعلقها به ويحتمل أن يكون راجعا الى قوله وان تعلق فاما أن يستلزم الخ حاصله أن التعلق يستلزم الحدوث فلم يصح الترديد لكن مثل هذا الترديد شائع في كلامهم توسيعا للدائرة وتمكينا للخصم الا أن ظاهر عبارته ناظر الي الثاني تدبر (قوله فيه نظر) جواب عن المنع بابطال سندية السند لعدم استلزامه المنع لا لابطال نفس السند حتي يتجه أن الكلام على السند سيما اذا كان أخص غير مفيد * لكن بقي شئ وهو أنه يحتمل أن يكون مبنى ما قيل ان القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير أن علة التعلق والاحتياج الى الغير هو الحدوث الزماني لا ان نفس التعلق والاحتياج الى الغير هو نفس الحدوث بل الحدوث يلازمه فلا يتصور التعلق والاحتياج بدونه حتى يقال ان هذا على ما يقول به الفلاسفة نعم ظاهر عبارته ناظر الى ما ذكره الشارح والامر فيه هين تأمل (قوله لا يستلزم الحدوث الخ) أي المسبوقية بالعدم وقد عرفت ما فيه (قوله لجواز أن يكون محتاجا) ويكون علة الاحتياج هو الامكان وحده ومبناه على ان علة الاحتياج هي الامكان (قوله كان القول بتعلق وجوده الخ) بناء على ما هو المشهور من ان أثر المختار لا يكون الا حادثا (قوله ومن ههنا) أى من أجل ان المراد بالحادث ما يكون لوجوده بداية جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذ لو أريد بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير لم يصح ذلك الجعل اذهم قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه بهذا

(١) وحاصل ما قيل جواب عما استدل به بانه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستندا الى ان تعلق المكون بالتكوين في وجوده يستلزم حدوثه لان القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون (منه)

(قوله وما يقال الخ) أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة الا يرى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه * على انه يجوز أن يكون الجواب الزاميا (قوله ومن هنا) أي ومن أجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه

العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لابمعنى عدم تكونه بالغير * والحاصل انا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وأن وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين أعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدؤ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاعينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لا تعدم هو بخلاف فعل الباري تعالى فانه أزلى واجب الدوام يبقي الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنياً عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لايوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لامعنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

المعنى (قوله والا) أى وان لم يرد ذلك بل أريد ماهو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم (قوله والحاصل) أى حاصل جواب المصنف بعد تزييف مايقال في الجواب (قوله فلا يندفع) ما استدلوا به على حدوث التكوين فأشار الى تزييف جواب آخر بعد تحقيق جواب المصنف(١) تقريره ان أزلية التكوين لا تستلزم أزلية المكون لانه لما كان أزلياً مستمراً الى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف الاثر عن المؤثر ولم يكن كالضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية فحاصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت باعتبار السندين ووجه الدفع ان القول بأزلية التكوين بمعنى الاضافة مع القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكار للضرورى (قوله ووصول الالم) قيل من عطف المسبب على السبب (قوله اذ لو تأخر) أى وجود المفعول (قوله لانعدم هو) أى الضرب فلم يحصل التعلق والوصول المذكور لعدم بقاء العرض في زمانين (قوله بخلاف فعل البارى تعالى) قد عرفت مافيه (قوله عندنا) خلافا للشيخ الاشعرى اذ التأثير عين الاثر والتكوين عين المكون والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع فى المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره ولو مجازا مشهورا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية كذا في شرح المقاصد ومحل النزاع بين العلماء الراسخين (قوله مخلوقا بنفسه) صفة كاشفة بأن يقتضى ذاته وجوده وفيه ان المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون(٢) تأمل (قوله قديما مستغنيا) لاقتضاء ذاته وجوده (قوله الا من قام به التكوين)

---

(١) يعني لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف أشار الى ابطال جواب آخر (منه)

(٢) قوله دون المكون عطف على التكوين والمعني ان المفروض ليس كون المكون عين المكون حتى يلزم ماذكر أعني تقتضي ذاته وجوده وليس معطوفا على المكون لانه لا يفهم الرد (منه)

(قوله وهو غير المكوّن عندنا) جعله بعضهم من تتمة الجواب وحمل التغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند الخصم وفى المكون موجودة فى الاضافة أيضا * على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغاير المفعول) * قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل أيضاً فتكون الصفة غير الذات وجوابه أن الكلام الزامي فان القائل بالعينية بنى كونه صفة حقيقية * ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لاتمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثاني أيضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو فى التكوين والايجاد (قوله أقدم منه) القدم اما لغوى والمعنى أدوم منه وأسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم أيضاً فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به. لانه قديم بدون التكوين

وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لامعنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلها واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا * لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث لا ينسب الي الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تميز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيأ فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الي المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات وهذا كما يقال أن الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو

هذا بحسب اللغة ولا يتم في المباحث العلمية (قوله وهذا كله تنبيه) اذ التغاير بحسب المفهوم ضروري مستغن عن الدليل بل عن التنبيه * قيل هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري وتعريض للمصنف رحمه الله فانه لما قال عندنا فكانه نسب القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعري وليس كذلك اذ عدم العينية بهذا المعنى متفق عليه ولا يصلح محل النزاع * وانت تعلم ان حمل الغير في عبارة المصنف رحمه الله على ما يقابل العين بحسب الهوية في الخارج محتمل غير مقطوع به في الحمل على ما يقابل العين بحسب المفهوم (قوله فان من قال) تعليل للحكم الضمني (قوله أراد ان الفاعل الخ) قال في شرح المقاصد ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا أثر في شيء واحد بعد مالم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد ثبت ذلك في بحث الامور العامة (قوله الا الفاعل والمفعول) فالحصر المستفاد من كلمة الا اضافي (قوله واما المعنى الذي يعبر عنه) يعني أن حقيقة التكوين والايجاد ليست مغايرة للمفعول في الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون عين المكون * ويرد عليه انه ان اريد بالعين العينية بحسب الهوية والتفرد فلا يلزم مما ذكر وكذا الحال اذا أريد به الاتحاد في الوجود وأيضا يلزم ان يكون الامر الاعتباري متحدا بهوية الموجود الخارجي فيكون موجودا خارجيا متأصلا في الوجود كالمفعول وان أريد معنى آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم عليه ثانيا * وأيضا ان العينية بهذا المعنى جارية في جميع الامور العدمية فما الوجه في تخصيص البحث به وجعله محل النزاع حينئذ بل النزاع في الحقيقة راجع الى ان التأثير والايجاد امر اعتباري أم لا وقد ثبت ذلك في الامور العامة فلا وجه لجعله مبحثا آخر * وأيضا ان التكوين فكما انه عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى فجعله نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان المرجح * ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم اذا علم شيأ فليس ههنا في الخارج الا العالم والمعلوم وأما العلم فأمر اعتباري يحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية فليتأمل (قوله وهذا كما يقال الخ) وقد يقال ان هذا النزاع في الحقيقة راجع الى النزاع في ان الوجود هل هو نفس الوجود أم زائد عليه حاصله أن الافعال التي هي غير التكوين والايجاد

(خالية)

وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة * والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الي القدرة يسمي ايجابا له واذا نسب الي القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى مالا يكاد يتناهي * وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم تكن متغايرة * والاقرب ماذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيداً وتحقيقاً لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت • لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافاعل بالارادة والاختيار • والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته • وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لافي محل • والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته * والدليل على ماذكرنا الآيات

حالة حادثة في المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقها وجودية كانت أو عدمية بخلاف التكوين والايجاد ونحو ذلك فان أثره نفس المفعول لا حالة حادثة فيه لان وجود الشيء عند الشيخ الاشعرى عينه ولما أراد التنبيه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل مايترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع ولما كان وجود الاشياء زائداً عليها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود وفيه مثل مامر من أن هذا قد ثبت في الامور العامة * وأيضاً أن النزاع في زيادة الوجود عند صاحب المواقف راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبت الوجود الذهنى كالشيخ قال ان الوجود الخارجى عين الماهية مطلقاً ومن أثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى الغيرية مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه وفساده غير خفي لمن له أدني تمييز فلا بد أن لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول بل يطلب للكلام محمل يصلح محل النزاع للعلماء تأمل (قوله والتحقيق) هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري بأنه أمر اعتبارى (قوله وفيه تكثير للقدماء جداً) فيه نوع ايماء الى أن أصل التكثير ليس أمراً مستحسناً (قوله والاقرب) الى التحقيق من مذهب البعض (قوله منهم) وهم علماء ماوراء النهر (قوله مرجع الكل) يعني ان مبدأ الكل وما يتوقف عليه صفة حقيقية أو يعني أن مآل الكل ويؤيد الثاني قوله فالكل تكوين (قوله والنجارية) من المعتزلة هذا أحد قولي النجارية والآخر مامر من ان كونه مريداً انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب ولم يتعرض له الشارح لما نقل عنه رحمه الله من أن هذا موافق للفلاسفة في نفي كونه فاعلا بالاختيار مع انه ظاهر الفساد في نفسه وكذا لم يتعرض لما ذهب اليه الكعبي من ان

الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى * وأيضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجباً بالذات لازم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة المستقلة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في أنه وان كان منكشفاً لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه أتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم

ارادته لفعله هي علمه تعالى به ولفعل غيره أمره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنها علمه تعالى بنفع في الفعل إذ لا يصلح قول المصنف رحمه الله ردا لها (قوله للزم قدمه) نوقش بأن صحة الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب العرض[1] كما مرت الاشارة تأمل (قوله بمعنى الانكشاف) اشارة الى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل صفة الرائي وانما حمل على الاول مع ان العبارة تحتمل الثاني أيضاً لتبادره من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه وأن كان كل واحد منهما لازما للآخر (قوله وهو معنى اثبات[2] الشيء) أنت خبير بأن المتبادر منه المصدر المبني للفاعل * وللاثبات معان ايجاد الشيء وتسكين الشيء عن الحركة والوجود والبيان بالدليل (قوله حالة مخصوصة) وهي الزيادة في الانكشاف أعني الانكشاف التام كما يقتضيه سابق كلامه لكنه يأباه قوله ولنا بالنسبة الخ اذ ذلك يدل على ان الرؤية المصدر المبني للفاعل وهي الحالة الادراكية لا بتأثير الحاسة كما زعمت الفلاسفة ويؤيده ما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد أو رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا العين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميه الرؤية تأمل (قوله بمعنى ان العقل الخ) أي اذا خلى عن الشواغل أي من التوجه ومداخلة الوهم (قوله ونفسه) عطف على المقدر ولو قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته تعالى وهو الامكان الذاتي ولو بالنظر من غير احتياج الى الادلة السمعية والعقل لكان أسلم عما قاله الفاضل المحشي * هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع[3] إذ الخصم قائل به * ثم كلامه * بل محل النزاع هو الامكان الذاتي الذي هو جهة القضية على ان اعتراف الخصم بالامكان الذهني محل بحث كيف وان الخصم حاكم بامتناع الرؤية الآن يقال إن الخصم حاكم به بالاستدلال ولاشك أن ذلك فرع الامكان الذهني * وأيضاً ان المقصود بهذا الكلام بيان[4] مايتوقف عليه الاستدلال بالنقل والسمع دون وضع المسئلة المتنازع فيها ردا لما يتوهم من أن الموقوف عليه هو الحكم

---

(١) اذ الانتهاء طولا ينافى التسلسل عرضا كما في الاوضاع والحركات الفلكية فانها غير متناهية مع انتهاء العلل في الواجب (منه) (٢) قال قدس سره في شرح المواقف والاثبات قد يستعمل بمعنى العلم مجازا (منه) (٣) وقد يقال ان محل النزاع هو الامكان مع بقائه على صرافته بدون اقامة الدليل على الامتناع (منه) (٤) أي ليس الغرض من هذا الكلام تحرير محل النزاع بل بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالعقل وتمهيد لقوله واجبة تدبر (منه)

(قوله دليل على كون صانعه قادراً مختاراً) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها لمناسبة الكمال أوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات * ثم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعني الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به

برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان * وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمعي * تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة

بالامكان وعدم امتناع الرؤية * وقد يقال ان الظاهر من شرح المقاصد أن الموقوف عليه هو بيان الامكان حيث قال لم يقتصر الاصحاب على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً لان السمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانياً * تم كلامه * وقد يقال إن المقصود بهذا الكلام بيان أن الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم وماذكر فى البيان تنبيهات فالقدح فى شيء من مقدمات أدلتنا لايضرنا بخلاف ماذكره الخصم الآن هذا المقصود هل هو يحصل مما ذكره فيه تردد (قوله مع ان الاصل عدمه) سيما فيما ورد به الشرع (قوله وقد استدل أهل الحق) أي المتقدمون من أهل السنة على امكان الرؤية * وههنا مقامان الوقوع والامكان والعقل مستقل في اثبات الامكان من غير احتياج الى السمع والنقل بخلاف الوقوع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدلوا على الامكان بالعقل والنقل وعدم الاقتصار على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً بل هي أدل دليل الامكان لما نقلناه من شرح المقاصد[1] والظاهر أن عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف فى الاستدلال بالدليل النقلى من غير احتياج الى حكم العقل بالامكان ولعل هذا منشأ حمل الإمكان هنا على الامكان الذهني فليتأمل (قوله انا نفرق بالبصر الخ) أي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما ونميز كلا منهما من الآخر ولعل هذا من قبيل التنبيه لازالة الخفاء إذ الشيء قد يكون مرئياً بالذات وقد يكون مرئياً بالعرض والمرئي حقيقة هو الاول وقد يشتبه الحال بينهما وليس من قبيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو أريد به الفرق برؤية البصر كما توهمه الفاضل المحشي * وقال يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلية البصر لايقتضى كون المفروق مبصرا * تم كلامه * والجواب عنه بأن المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير أن يكون لامر آخر مدخل وتميز الاعمي والاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء الاحساسية ليس بتمام إذ الاحتياج الى معاونة العقل عام والتخصيص بالبعض دون البعض تحكم وأيضاً عدم مدخلية الامر الآخر فى الامور الوجودية التي كلامنا فيها غير معلوم الا أن يقال ان الكلام فى الامور المقطوعة بعدم المدخلية والامور المحتملة في المدخلية فما لاثبت له تأمل (قوله ولابد للحكم المشترك الخ) وهو الرؤية بل صلاحية الرؤية ولعله أراد بالحكم ههنا المحكوم به (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) ويصلح ويتوهم عليته لصحة الرؤية فلا يتجه المنع بمطلق التحيز وغير ذلك من الامور الشاملة * على ان ذلك داخل فى قوله ولامدخل للعدم الخ لان المراد بالعدم الامور العدمية فلا وجه لما قاله الفاضل المحشي * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب

---

(١) من أنها سمعيات يدفعها الخصم بمنع امكان المطلق فاحتاجوا الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا كما نقل في الحاشية السابقة من هذه الحاشية (منه)

(قوله ضرورة انا نفرق الخ) * يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع * والتحقيق أن الفرق بمدخلية البصر لا يقتضى كون المفروق مبصرا (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما * فان قلت علية الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر فى النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعاً * قلت يجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن

عن الوجود بعد العدم والإمكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقيق علية الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وإنما لا ترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لابناء على امتناع رؤيتها * وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه * أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها

الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * تم كلامه * لكن بقي ان الوجود أيضاً من الامور العدمية والقول بأن المراد بالوجود الموجود[1] لايجدي نفعاً فتأمل (قوله ولا مدخل للعدم الخ) بأن يكون نفسها أو جزأ منها ولا يمنع مدخلية العدم بطريق الشرطية[2] واليه أشار قدس سره في شرح المواقف حيث قال إذ التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فلا يتجه ماقاله الفاضل المحشي بعد نقل مافي شرح المواقف * ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود * تم كلامه * إذ المقصود نفي المدخلية على الوجه المذكور دون نفي المدخلية مطلقاً فيرد ماذكر في شرح المواقف على المقصود ويتم به المطلوب فلا يرد ما أورده عليه * لكن بقي انه قدس سره حمل العلة على مافهمه الاكثر أعني المؤثر * والتحقيق ان المراد بها مايصلح متعلق الرؤية لا المؤثر كما سيصرح الشارح في جواب الاعتراض عن قوله ان المراد الخ ان شاء الله تعالى تأمل (قوله ويتوقف امتناعها الخ) أي الرؤية وفي بعض النسخ امتناعه أي امتناع أن يرى على ماهو مدعى الخصم كأنه اشارة الى جواب دخل مقدر وهو أن يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الواجب وغيره أن تصح الرؤية لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن شرطاً أو خواص الواجب مانعاً فأجاب بقوله ويتوقف الخ * حاصله ان الامتناع موقوف على ثبوت وتحقق شيء من الخواص شرطاً أو مانعاً ولم يثبت شيء منها * على ان امتناع وقوع الرؤية بواسطة الامر الخارج من الشرط والمانع لاينافي صحتها في نفسها والمدعى هو الصحة[3] في حد ذاتها تأمل (قوله لابناء على امتناع رؤيتها) على مامر في شرح قوله ويكن حاسة منا يوقف على ماوضعت هي له[4] * والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع أن يخلق عقيب صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلا كما هو أصل الشيخ الاشعري اذ لاتوقف في خلق الله على شيء حقيقة بل بطريق جرى العادة ولهذا يجوز صحة رؤية الامور العدمية من غير أن تتوقف صحة الرؤية على الوجود (قوله والقابل لها) لا العلة

(قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضاً لو علت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن * هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ماهو مركب منه كذا في شرح المواقف * ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله ويتوقف امتناعها) أي لامتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو وجود مانع لايمنع الصحة المطلوبة

(١) أي الهوية الموجودة المشتركة بين الموجودين دون الوجود كما هو المتبادر فـلا يرد ان الوجود مشترك بالاشتراك اللفظي وانه أمر اعتباري كالحدوث (منه) (٢) قال في شرح المقاصد ثم الشرطية والمانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها (منه) (٣) وأيضاً ان امكان الشيء لا يعلل بالامر الخارجي لامتناع الامكان بالغير على ما بين في موضعه (منه) (٤) وكذا ماروى عنه عليه السلام كل ميسر لما خلق له على جرى العادة (منه)

ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لايجوز ان يكون خصوصية الجسم أو العرض لانا أول مانرى شبحاً من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو انسانيته أو فرسيته ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى مافيه من الجواهر والاعراض وقد لانقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري * وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته * وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني أنظر اليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وبما لايجوز أو سفها وعبثاً وطلباً للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به

الرؤية (قوله وجوديا) أي موجوداً خارجياً قال رحمه الله لان مالا يتحقق في الاعيان لا يكون متعلقاً للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان وفيه شائبة الدور تدبر (قوله فمتعلق الرؤية الخ) اعترض عليه بأن الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يكون متعلق الرؤية بل متعلقها خصوصيات المرئيات ولايلزم أن يكون كل ادراك صالحاً بأن يتوصل به الى تفصيل المدرك على ماهو عليه اذ قد يكون اجمالياً متعلقاً بجملة المدرك من حيث هو مدرك قال الشارح وهذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فان متعلق الملموسية ليس الا الوجود بمثل مامر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب بمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالنسبة الى كل موجود * وبالجملة قد اتفق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لايخلو عن شبهة والمعتمد في ذلك هو السمع على مااختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي تأمل (قوله لجواز ان يكون الخ) * يرد عليه أن متعلق الرؤية في بادئ الرأي لايزيد على مطلق الهوية وفيه ماعرفت فليتأمل (قوله وتقرير الثاني) أي الاستدلال بالدليل السمعي * وقد يناقش فيه بأن صحة الاستدلال بالنقل موقوفة على الحكم بامكان المدعي فكيف يصح الاستدلال بالنقل على الامكان * والجواب ان التحقيق أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لا الحكم والجزم بالامكان[1] على ما أشار به الشارح في صدر القول فليتأمل (قوله لكان طلبها جهلا) فيه مساهلة كما لايخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) * قال الفاضل المحشي يرد عليه أنه يصح أن يقال ان انعدم المعلول انعدمت العلة[2] والعلة قد يمتنع عدمها والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان * تم كلامه * وتفصيل كلامه ان الارتباط[3] بين

---

(١) وقد يقال كيف الاعتماد على السمع بأن الاستدلال موقوف على امكان مدلوله اذ لو امتنع يصرف عن ظاهره اللهم الا ان يقال ان الموقوف عليه عدم حكم العقل بامتناعه بداهة والاستدلال على الجزم بامكانه فيمكن الاستدلال بالسمع على الجزم بالامكان بل على الوقوع تدبر (منه)

(٢) مثل ان انعدم المعلول انعدم المبدأ الاول مع ان عدم المبدأ الاول ممتنع لذاته وعدم المعلول الاول ممكن (منه)

(٣) وقد يقال ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض الوقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والا لزم الكذب فظهر ان الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان لا يكون المرتبط ممكنا (منه)

(قوله ثم لايجوز أن يكون خصوصية الجسم الخ) جواب لقوله فالواحد النوعي قد يعلل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق هذه الرؤية أمر مشترك في الواقع وهو لايدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استناد التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي أن يقال انا رأينا زيدا لاندرك منه الاهوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن (قوله انما ندرك منه هوية ما) * رد بأن مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يتعلق به الرؤية بل المرئي خصوصية الموجود فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية * ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على مالا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) * يرد عليه انه يصح أن يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمها والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان

والمحال لايثبت على شيء من التقادير الممكنة * وقد اعترض عليه بوجوه أقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال * وأجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة فى ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياما كان يكون السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) * أما الكتاب فقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر

الشرط والجزاء بحسب الوقوع والتحقق لا الامكان لان امكان الشيء ذاتي متعلق على شيء ذاتي غير متعلق على غيره وما بالذات لايكون بالغير * والجواب أن المراد بالممكن المعلق عليه هو الامكان الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولاشك ان امكان عدم المعلول فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لابالذات ولابالغير * ورد بأن المعلق عليه هو استقرار الجبل في المستقبل عقيب النظر فيه بدليل الفاء وإن وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره لذلك وان كانت استحالته بالغير * والاولى فى الجواب عن أصل الشبهة منع صحة ذلك والتمسك بما عليه العرف واللغة فليتأمل (قوله وقد اعترض) الشكر(عليه بوجوه) *منهاان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم شائع فصار معنى قوله أرني أنظر اليك اجعلني عالما بك علماً ضروريا * وأجيب بأن النظر الموصول بالى نص فى الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضرورى لمن يخاطبه تعالى ويناجيه غير معقول[1] كذا في شرح المواقف * قال الفاضل المحشي ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لايقتضى الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار * تم كلامه * ورد بأنه ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هوية الله تعالى عند موسى عليه السلام بمعنى انكشاف المشاهد فهو الرؤية بعينها لابمعني العلم وان أريد به نوع آخر من الانكشاف فلابد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالي ولزومه لرؤيته[2] وعدم لزومه لخطابه حتي يحمل كلام المؤل عليه ان ارتضاه (قوله وأجيب) قيل حاصل الجواب الترديد تأمل (قوله بأن كلامن ذلك الخ) أما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسئول وأما الثانى فلان المذكور فى الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الي الجبل فان استقر مكانه (قوله وأيا ما كان) يعني سواء كان مؤمناً أوكافرا (قوله واجبة) أى ثابتة واقعة إذ الكلام فيه وان الادلة النقلية المذكورة لاتفيد الا الوقوع وأيضاً الوجوب الشرعي لايكون الافى دار التكليف ولا وجوب عندنا الا الشرعى (قوله الى ربها ناظرة) تقديم الجار للاهتمام ورعاية الفواصل ولايبعد حمله على الحصر يعنى لاينظرون

(١) وأيضاً لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن ترانى اذ المراد نفي الرؤية اتفاقا (منه) (٢) وأيضاً الوجوب الشرعي مايكون تاركه آثماً ويستحق العقاب بتركه وترك الرؤية كذالك (منه)

(قوله وقد أعترض عليه بوجوه)* منهاأن الرؤية مجاز عن العلم الضرورى * وأجيب بأن النظر الموصول بالى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا فى شرح المواقف * ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي إلا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فلعلهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلا

(غير)

الصحابة رضي الله عنهم * وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها * ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبهم وتأويلاتهم وأقوى شبهم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي فى مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لايكون فى غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال فى حق الله تعالى * والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لافى مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا * وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانها سفسطة * قلنا ممنوع لان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط * ومن السمعيات قوله تعالى (لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار) * والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وإفادته عموم السلب

(قوله والجواب منع هذا الاشتراط) للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد

نير الريب (قوله وأما الاجماع) أى قبل ظهور المخالفين كالمعتزلة ويؤيده قوله ثم ظهرت الخ (قوله ولا على جهة[1]) لعل الجهة بمعني الوجه أى لاعلى وجه من هذه الوجوه وليست الجهة بالمعنى المشهور (قوله وقياس الخ) كانه قيل هذه الامور شرط في رؤية سائر الموجودات فكيف لاتكون شرطاً في رؤيته تعالي (قوله وفيه نظر) يريد أن رؤية الله تعالي ايانا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء فى رؤية الله تعالي ايانا عدم اشتراطها فى رؤيتنا اياه (قوله لان الكلام فى الرؤية) أى فى رؤيتنا اياه بحاسة البصر وقال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذات الله غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط شرائطها ولم يكتف في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض ولهذا قال الفاضل الجلبي رحمه الله تعالي للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع المعلوم من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى * ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري فى تأويلات بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالهوية الخاصة * ثم الجواب الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان أمكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن ندعي أن ذاته تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر بلا كيف وأما عند الفلاسفة فلايمكن حصول ذلك بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على أنهم يوافقونهم فى ذلك كما يوافقونهم في كثير من الاصول والاحكام * قيل لعل النزاع لفظي فليتأمل (قوله فلاتجب عند اجتماع الشرائط) اذ لاتخرج وجود الشرائط عن كونها تحت القدرة التامة فلايجب عليه تعالى شيء وحديث احتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها كما فى العلوم العادية تأمل (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات يعني وأقوى شبههم من السمعيات (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار الخ) يريد انا لانسلم ان تعريف الابصار للاستغراق لجواز أن يكون للعهد الخارجي أو للجنس والمقصود نفي ادراك ابصار الكفار * ولو سلم فيحتمل أن يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه فيكون رفعا للايجاب الكلي * ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود

---

[1] وفي بعض النسخ لافي جهة وحينئذ فالجهة بالمعنى المشهور (منه)

لاسلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لادلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال * وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في انه تمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتمزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لان المعنى ان الله تعالي مع كونه مرئياً لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب * ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار * والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لالامتناعها والا لمنعهم موسي عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأي ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولاخفاء في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) * لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق * احتج أهل الحق بوجوه * الاول ان العبد لو كان خالقاً

النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي * ولو سلم كونه بمعني مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصاً ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا أو ببعض الاحوال بان تكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات لايتم الاحتجاج بها بل يجب حملها على أحدها جمعاً بين الادلة فليتأمل (قوله وقد يستدل بالآية الخ) فحينئذ ينقلب الدليل على المستدل فيكون معارضة قلبية (قوله وهذا) أي عدم منع موسى عليه السلام اياهم ويحتمل أن يكون اشارة الى قوله ان ذلك لتعنتهم الخ (قوله ولهذا) أي لاجل امكان الرؤية في الدنيا (قوله فقد حكيت) اشارة الى رد ما ذهب اليه جماعة من الذين أثبتوا الرؤية من ان رؤيته تعالى في المنام محالة(١) لانها لو جازت لجاز ان يرى بصورة ومثال وكيفية والله تعالى منزه عنها (قوله عن كثير من السلف) كأبي حنيفة * وعن أبي يزيد رأيت ربي في المنام فقلت كيف الوصول اليك فقال اترك نفسك ثم تعال * وروي ان حمزة القارى قرأ على الله القرآن من أوله في المنام حتي اذ بلغ قوله (وهو القاهر فوق عباده) قال الله تعالى قل ياحمزة وأنت القاهر * قيل حينئذ انما يدل على كونه كليم الله لا على رؤيته وأنت خبير بان ايراد أنت يدل هو نظرا الى الرؤية (قوله ولاخفاء في انها الخ) وقد يناقش فيه أن للنوم ضد الادراك والمشاهدة نوع منه فكيف يتصور فيه (قوله لافعال العباد) أي الاختيارية اذ هي محل النزاع (قوله من الكفر) عد الكفر من الافعال التي تعلق بها الخلق ليس الا بالتأويل ان كان عدمياً كما قيل

---

(٢) ولعله لهذا أشار الى تزييف جعل ماوقع في المنام من قبيل الرؤية (منه)

١ قوله كالمعدوم لا يمدح الخ * يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص أعنى العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص * والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه إذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى

لافعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما اذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر * الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) أي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

(قوله عالما بتفاصيلها) بحيث يقدر ويتمكن بالحكاية خصوصاً * قال الفاضل المحشي وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم اجمالا * والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي * تم كلامه * لان كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مترتب عليه * وأنت خبير بان هذا جار في الكسب أيضاً والفرق تحكم وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه والى دفعه أشار بقوله وليس هذا ذهولا الخ (قوله قد يشتمل على سكنات) هذا هو المشهور فيما بين المتكلمين على أصلهم والتحقيق انه ليس هناك الا شخص واحد من الحركة مستمر الوجود من أول المسافة الى النهاية غير مستقر من حيث الاضافة الى حدود المسافة متصور على وجه جزئي ملائم مع القصد المترتب عليه (قوله العضلات) جمع عضلة وهي لحمة مجتمعة مع العصب في المفاصل (قوله لئلا يحتاج الخ) اشارة الى وجه ترجيح هذا الوجه * قال الفاضل المحشي ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهي عامة وضعاً وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفاً * تم كلامه * ولعل هذا منه اشارة الى ترجيح التوجيه الثاني من عدم الحذف الذي هو في التوجيه الاول

﴿ الي هنا تمت حاشية العلامة ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ﴾

(وهذه تكملتها لبعض الافاضل)

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(قوله قد يتوهم) تعريض بالجمهور حيث بالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون في قوله تعالى (فاذا هي تلقف ما يأفكون) مجاز دفعا للاشتراك * قال في شرح المقاصد وأما

(قوله لكان عالما بتفاصيلها) وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة * والحاصل أنه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي (قوله بل لو سئل عنها) ولو في حال المباشرة (لم يعلم) مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره أو ان لا يدوم (قوله أي عملكم على ان ما مصدرية) ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بعموم المقام على الاستغراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهي عامة وضعاً وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفاً

الاستدلال بالآية موقوف على كون مامصدرية ولقوله تعالى (الله خالق كل شيء) أي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء ممكن وكقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لايخلق) في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة * لايقال فالقائل بكون العبد خالقاً لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لايثبتون ذلك بل لايجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتي قالوا ان المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لاتحصي * واحتجت المعتزلة بأنا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية وبأنه لوكان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر * والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار له أصلا وأما نحن فنثبته على ماحققته ان شاء الله تعالى وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لامن أوجده أولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولايتصف بذلك وربما تمسك بقوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير)* والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي) أي أفعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق انهما عندنا عبارة عن معني واحد

اعتراضهم[1] بان الآية حجة عليكم لا لكم حيث أسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل بالمتنازع[2] (قوله في مقام التمدح) أي فانه يقتضي تفرده بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والاعراض فلو ثبت وصف الخالقية لغيره لفات التمدح (قوله والمعتزلة لايثبتون ذلك) أي لايثبتون الشريك في الالوهية بالمعنيين ويمنعون كون الخالقية مناطاً لاستحقاق العبادة (قوله لبطل قاعدة التكليف) أي لان مناطه الاختيار وقاعدته ان المكلف به أمر اختياري (قوله والمدح الخ) يصح ان تقرأ الاربعة بالجر لانها انما تتعلق بما يصدر اختياراً من فاعله فالاختيار مبني لكل منها وان تقرأ بالرفع أي ولاارتفع المدح والذم والثواب والعقاب اذ لامعنى للمدح مثلا على ماليس فعلا للفاعل ولا واقعاً بقدرته واختياره (قوله والجواب الخ) وأجيب أيضاً بانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية لا الفاعلية كما يمدح الشيء أو يذم باعتبار الحسن والقبح واعتدال القامة وافراط القصر وبان الثواب والعقاب فضل الله تعالى وتصرف فيما هو خالص حقه وترتبهما على الافعال كترتب سائر العاديات على أسبابها فكما لايصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق

(١) أي المعتزلة (منه) (٢) قال في أول الفصل * فيه مباحث أولها في خلق أفعال العباد بمعنى انه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها أفعالهم لا أفعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الي من أوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وأن البياض بخلق الله تعالى وايجاده (منه)

(قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق) وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لايثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطاً لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي ان المكلف به أمر اختياري ألبتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح * وأيضاً الثواب والعقاب فضل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميته كما لا يسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار

(وحكمه) لايبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضاؤه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لايقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقضي لاقضاء والرضاء انما يجب بالقضاء

عقيب المماسة للنار دون الماء مثلا كذا هنا لايصح ان يقال لم أثاب وعاقب على تلك الافعال (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أي فان الله سبحانه أجرى عادته اذا أراد وجود شيء أن يقول له كن فهذا الخطاب حكم على الشيء بان يوجد (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) يقرب منه قوله فى شرح المقاصد انه الخلق كما فى قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) قال وقد يكون بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى (وقضى ربك) فتكون الواجبات بالقضاء دون البواقى وفي شرح المواقف أن معناه عند الاشاعرة الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لايزال فليس من الصفات الفعلية وكأن الشارح اختار الاول هنا حذراً من التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء الخ) اعترضه الاصفهاني بان القائل رضيت بقضاء الله لايريد انه رضي بصفة من صفات الله بل انه راض بمقتضي تلك الصفة وهو المقضي * قال والجواب الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر لامن حيث ذاته بل من حيث انه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر انتهى * وتوضيحه ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس أشار الى هذا فى المواقف[1] وجعله حاصل الجواب المذكور فى الشرح فاقتضى ان المراد بالقضاء فيه هو المقضي من حيث تعلق الفعل به فيسقط عنه الاعتراض السابق * على انه يجوز ان يبني على الظاهر لتصريحه في شرح المقاصد به[2] ويوجه مافى الشرح بان القضاء فيه هو الفعل كما سبق ولو سلم انه الارادة فالمراد تعلقها لاهي * ومن البين ان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته واضح الصحة لاخفاء فيه ثم ان الرضاء بكل منهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث انه متعلق مقضي لامن حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما لا يخفى فاختار الشارح ذلك الطريق لان الرضاء بالفعل هو الاصل والمنشأ

---

(١) قال فيه الثالث لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضاء بالقضاء واقع اجماعاً فكان الرضاء بالكفر واجباً واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقا * قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لابالمقضي والكفر مقضي لاقضاء * والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الي المحلية دون الفاعلية * قال شارحه يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس (منه) (٢) قال فيه الخامس لو كان أي الكفر مراداً لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم اجماع * ورد بأنه مقضي لاقضاء ووجوب الرضاء انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى أن المراد بالقضاء الواجب الرضاء به المقضي من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لاالصفة الذاتية لله تعالى ممنوع بل هو الخلق والحكم والتقدير * وقد يجاب بان الرضاء بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر (منه)

(قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى قوله تعالى (كن) فان الله تعالى اجرى عادته فيما اذا أراد شيأ على أن يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) فهو من الصفات الفعلية وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لا يزال فهى من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء الخ) * قيل عليه لامعنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بأن الرضاء بالكفر لامن حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر * وأنت خبير بأن رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته أيضاً مما لا سترة فى صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضي لامن حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما تشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ الثانى اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فليتأمل

دون المقتضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال * والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه تعالى أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده * ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا * حكي عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا أراد الله اسلامي أسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا أكون مع الشريك الاغلب * وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ أبو اسحق الاسفرائني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء * والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد * ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويأمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أولانه لا يسئل عن ما يفعل ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين

للرضاء بتعلقه (قوله وهو تحديد كل مخلوق) عرفه في شرح المواقف بان ايجاده تعالى الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها قيل وهو التعريف الجامع خلاف ما في الشرح فان حاصله تحديد صفات المخلوق وأحواله فيرد عليه تقدير ذات الشيء (قوله فيكون الكافر مجبوراً الخ) أي لان الكفر والفسق مراد لله تعالى ووقوع خلاف مراده محال فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وسيأتي هذا السؤال في الشرح قريباً على وجه أعم لشموله كل ممكن وقصور هذا على ما وجد وأبين لانه فصل فيه هناك ما لم يفصل هنا (قوله كما انه علم منهما الكفر والفسق) يستفاد منه الزام للمعتزلة توجيهه أن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عنه وما علم وجوده منها فهو واجب الصدور وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال لزمكم في مسئلة علم الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وسيأتي التنبيه على ما يرد عليه وان قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا عليه حرفا (قوله حكي عن عمرو بن عبيد الخ) تخلص المعتزلة عن هذا الالزام بانه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً فلم يفعلوا قال في شرح المقاصد وليس بشيء * لانه لم يقع هنا المراد ووقع مراد العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية (قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات) منها من جانب أهل

(قوله حكي عن عمرو بن عبيد الخ) قال المعتزلة انه تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختياراً لا جبراً واضطراراً فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا أراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة التي المجبرة الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه * نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى

(وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية * لا كما زعمت الجبرية من أنه لافعل للعبد أصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لاقدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار * وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاولى باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب

السنة (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهديكم * ان كان الله يريد ان يغويكم) ومن جانب المعتزلة (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) أي لو شاء عدم اشراكنا وقد كذبهم فى ذلك بقوله تعالى (كذلك كذب الذين من قبلهم وما الله يريد ظلما للعباد) والتأويل ان التكذيب لقولهم ذلك على وجه السخرية والتعلل لعدم اجابتهم وانقيادهم فما صدر عنهم حق أريد به باطل ولذا ذمهم بالتكذيب دون الكذب وقال آخرا (فلو شاء لهداكم) وان المعنى انه لا يريد ظلمه للعباد لا انه لا يريد ظلم بعضهم لبعض (قوله وللعباد أفعال اختياريه) اعلم ان المؤثر في فعل العبد بالخلق والايجاد اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالايجاب وهو مذهب الحكماء. والمشهور فيما بين القوم عن إمام الحرمين لكن صرح في الارشاد وغيرها بخلافه قاله الشارح[1] أو مجموع القدرتين على ان يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة أو على ان تؤثر قدرة الله تعالى فى أصله وقدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضى أبي بكر ثم الاستاذ ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة على ما قدره البعض فقريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لامتناع مؤثرين لاثر واحد والحق في هذه المسئلة مذهب الاشعري وهو ان لاجبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين أي ان للعبد اختيارا في أفعال نفسه لكنه ليس منه لانه لا يوجد شيأ بل من الله تعالي ويسمى هذا جبرا متوسطا (قوله لا كما زعمت الجبرية)هو بموحدة ساكنة من الجبر خلاف القدر وقد تحرك لمزاوجة القدرية والمراد الجهمية أصحاب جهم بن صفوان (قوله لما صح تكليفه) أي لان الضرورة شاهدة بامتناع تكليف الجمادات (قوله ولا ترتب استحقاق الثواب) أي فيما سبق قريباً من ان الثواب والعقاب تصرف الله فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميته *وقد يوجه بأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا لما

---

(١) قال فى شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب إمام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ماصرح به الامام فيما وقع أيضا من كتبه قال في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ماتتعلق قدرة العباد به وبين مالا تتعلق فان تعلق الصفة بشئ لايستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لاتؤثر فى مقدورها واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم هذا كلامه * ثم أورد أدلة الاصحاب وأجاب عن شبه المعتزلة وبالغ فى الرد عليهم وعلى الجبرية وأثبت للعبد كسباً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه (منه)

(قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة أو بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين أو مجموع القدرتين على ان يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أو على ان تؤثر قدرة العبد فى وصفه بأن تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضى أبو بكر والمقصود هنا أن للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مدارا محضاً كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع أفعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لايجري الا في المكلف فلذلك خصصوا العباد بالذكر (قوله لما صح تكليفه) لبطلان تكليف الجماد بالضرورة وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره *وقد يرد أيضاً على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز أن يكون داعياً لاختيار الفعل

(قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل فى السؤال والجواب هبنا مالم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع * وأنت خبير بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن * والاظهران يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم * هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة فى غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجباً) قد تمنع هذه المقدمة أيضاً لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيأ فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط وأما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لاينافي كونه تعالى فاعلا مختاراً بالاتفاق (قوله وأيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فمبني على أزلية تعلقاتها أيضاً وقد يجاب بأن الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد تتدبر

على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) الي غير ذلك * فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولااختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا ينافي الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكره لان علمه وارادته متعلقان بأفعاله. فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه * فان قيل لامعنى لكون العبد فاعلا

أسبب للامتثال وعوقب للمخالفة فلتفوت فائدة التكليف * ولايتوجه هذا على الاشعري لجواز ان تكون الفائدة كون التكليف داعياً لاختيار الفعل (قوله التي تقتضي سابقية القصد) أي فان اسنادها حقيقي على سبيل الحقيقة يتوقف على سبق الاختيار فلو أتى النائم بصورة سجود لم يعد ساجداً حقيقة بخلاف الافعال التي لا تقتضي ذلك كطال الغلام واسود لونه ونحوهما مما يكون الفاعل فيه قابلا لا موجداً فان اسنادها حقيقي لايتوقف على ماذكر لانها مستندة الى ماسناها قائم به ووصف له وحقه أن يسند اليه ولا معنى للاسناد الحقيقي الا كون الفعل مثلا مسندا كذلك (قوله أو بعدمه فيمتنع) كذا فى شرح المقاصد أيضاً وفيه بحث لان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فالاولى أن يقال أولا فيمتنع أى لان العلم تعلق بعدمه ولان الارادة لم تتعلق بوجوده ثم السؤال بتعميم الارادة لايرد على المعتزلة لعدم ذلك التعميم فلهم أن يقولوا أولا لانسلم الحصر لجواز أن لاتتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانياً لانسلم وجوب وقوع ماأراده الله تعالى من العبد على ماهو المذهب عندهم (قوله قلنا ممنوع) اى ماذكر من منافاة الاختيار * وقد يقال أيضاً لانسلم ان تعلق العلم بالفعل مثلا يكون به واجباً لان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى أن صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولايتصور أن ينعكس الحال فالعلم بأن زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو بحيث يقوم فيه دون العكس فلامدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار (قوله وأيضاً منقوض بأفعال الباري) لان الله تعالى عالم في الازل بأفعاله وجودا وعدما ومريد لها فيلزم أن لا يكون فاعلا مختارا * ويمكن دفعه بأن الاختيارية مايكون الفاعل متمكناً من تركه عند

بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب * وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح * فان قيل فقد أثبتم ما نسبتم

ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بأنه يقع في وقته وجائز أن تتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب أو الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل كما في شرح المقاصد ان تعلق العلم والارادة معاً فلا محذور بخلاف ارادة العبد فليتأمل (قوله ومتانته) هو بفتح الميم ومثناة فوقية ثم نون القوة من المتن وهو ما صاب من الارض وارتفع (قوله مدخلا) أي بالمقارنة على سبيل الدوران والترتب العادي المحض لا على سبيل التأثير اذ لا حكم لاضرورة فيه (قوله في التفصي) هو بالفاء من تفصى الشيء بفصيه اذا فصله كما في القاموس وفي الديوان التفصي التخلص من موضع ضيق (قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الخ) صرف الارادة جعلها متعلقة بالفعل وعنه ينشأ صرف القدرة ويترتب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل مقارنة له هي القدرة والاستطاعة ولا محذور لان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما يقول رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت وزعم بعضهم ان صرف القدرة قصد استعمالها قال وهو غير القصد الذي تحدث عنه القدرة كما سيأتي أن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد * ورد بأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل (قوله عقيب ذلك) أي بالذات لا بالزمان كما سيأتي ان القدرة مع الفعل (قوله وهذا القدر من المعنى ضروري) يريد أن ما ذكر من التحقيق معلوم ضرورة فيما احتجنا في ذلك التفصي الى القول به ولم نقدر على تحقيقه على وجه أبين وأقرب الى الافهام لعسر هذا المقام (قوله في محل قدرته) الضمير للكسب والنسبة مجازية أو للكاسب المدلول عليه بلفظ الكسب ومثله ضمير الخلق وقال في التلويح ان حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد قال والحاصل ان أثر الخالق ايجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صفة فعل قائم به

(قوله مدخلا في بعض الأفعال) أي بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى أنه يصير سببا لان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الارادة أي جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لتعلقها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي تحدث عنده القدرة كما سيجيء لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء * لان قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل

الي المعتزلة من اثبات الشركة* قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شئ واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقاً لافعاله والصانع خالقاً لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ماذا أضيف أمر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكاً لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيأ الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أى من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاه الله تعالى) أى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) يعني أن الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لاشركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة فالاولى أن يقال الشركة اجتماع الاثنين على ايجاد شئ واحد أو انفراد كل في الايجاد انتهي * ورد بأن كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية (قوله أي بارادة الله تعالى من غير اعتراض) يجوز أيضاً أن يفسر بنفس ترك الاعتراض وعليه مشي في المواقف وذهب كثير من المتكلمين الى أن الرضا والمحبة بمعني الارادة ونقله بعضهم عن الاشعري والآمدي عن المعظم لتقاربها لغة فان من أراد شيأ أو شاءه فقد رضيه وأحبه وقال امام الحرمين ان من حقق من الثناة لم يكف عن القول بأن المعاصي بمحبته وهذا وان كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوبا بالكنه خلاف النصوص من قوله تعالي (ولا يرضي لعباده الكفر * لا يحب الكافرين * لا يحب الفساد) وغير ذلك (قوله والاستطاعة مع الفعل) هذا مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه وبه قال كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم ثم الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين (قوله خلافاً للمعتزلة) المراد أكثرهم قالوا القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلقها به حال حدوثه ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه بل شرط لوجوده كالنية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة فأثبته بعضهم ونفاه آخرون فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود ويقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية كما في البداية وغيرها (قوله وهي حقيقة القدرة) أي

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لاشركة في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشئ * لان كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في التأثير * على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء

(نفسها)

وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علته. وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض * فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم انه لابد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان * وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل إما بتجدد الامثال أو باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة

نفسها وعينها (قوله وهي علة للفعل) هو من كلام صاحب التبصرة وهو المقصود بالاشارة من عبارة المصنف حيث قال التي يكون بها الفعل والمراد بالعلة عنده وبالشرط عند الجمهور هما العاديان كالنار للاحراق ويبس ملاقيها له فيسقط قول بعضهم ان العلة هي المؤثر فيكون هذا مذهب الاعتزال على انه يجوز أن يفسر بما من شأنها التأثير وما من شأنه توقف تأثير الفاعل عليه فيسقط أيضاً قوله فان فسرت العلة بما من شأنه التأثير لم يكن لانكار الجمهور معنى لان غير الجبرية يقولون بهذا المعنى (قوله فيستحق الذم والعقاب) أي على ترك الواجبات لتضييعه قدرة فعلها بعدم القصد اليه وان استحقهما على فعل المنهيات بوجه آخر هو قصده الى ارتكابها فيسقط ما يقال من أن هذا يدل على انه يستحق الذم لتضييع قدرة الخير لا لصرف قدرته الى الشر (قوله بأنهم لا يستطيعون السمع) أي لانهم صرفوا قدرتهم الى ضده من التصام عن الحق فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذي هو الاصغاء الى الحق (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض * ثم لا يخفى ان الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة وصرح بذلك في شرح المقاصد فلا يرد انه لا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يمتنع بدونها فيسقط ما قيل من ان المحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلا واللازم هو وجوده بعلة سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه ووجه سقوطه ان العلة المؤثرة يمتنع تخلف المعلول عنها (قوله فقد اعترفتم الخ) ظاهره أن نفي وجود المثل السابق ليس داخلا في دعوى الاشعري وفيه أن المنقول في المواقف وغيره عن الشيخ وأصحابه ان القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله فمذهبه أن لا قدرة قبل الفعل أصلا (قوله وأما ما يقال) أي في جواب السؤال السابق (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) أي لانه يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال * ويرد عليه أن الممتنع انما هو قيام الوصف الوجودي فيجوز أن يكون ذلك الحادث أمرا اعتباريا مثل

(قوله وهي علة للفعل) أي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على أنها شرط عادي له كيبس الملاقي له * ولك أن تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجيء (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ) حاصله انه ليس لنفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومدعي المعتزلة جوازها قبله لا أنه لابد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام العرض بالعرض ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله

الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعاً * ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان ألبتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز أن يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء * ومن ههنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والا فقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض وأنه يمتنع قيامهما معا بالمحل * ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة

رسوخ القدرة (قوله لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية) هذا خلاف ماتقدم من نقل مذهبهم على ماحققه شارح المواقف وتبعاً للآمدي[1] وغيره (قوله ولانه يجوز الخ) ابطال للشق الثاني من الترديد الواقع فى الجواب السابق كما ان ماقبله ابطال للشق الاول منه (قوله ومن ههنا) أى ومن ان الفعل قد يمتنع لانتفاء شرط أو وجود مانع ثم يجب لتمام شرائطه وانتفاء موانعه (قوله ذهب بعضهم) هو الامام الرازى قال ان من ذهب الى ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل فقوله صحيح من حيث انه يريد بها اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء اذ لاشك في حصول ذلك قبل الفعل وكذا من ذهب الى انها تحصل معه من حيث انه يريد القدرة مع انضمام الداعية الجازمة لوجوب مقارنة الأثر للمؤثر وحاصله أن مراد الاولين بالقدرة القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أولم تكمل ومراد غيرهم القوة التي كملت جهات تأثيرها وبه يرتفع النزاع بين الفريقين قال في شرح المقاصد الاان الشيخ لمالم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يعم الكسب وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما أومعها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قوله وأما امتناع بقاء الاعراض) تنبيه على قصور الدليل السابق (قوله ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه) أي على وجوده واستدل له بأن الوجود متحقق بدونه كما فى آن الحدوث ووجه الصعوبة انه منقوض اجمالا بالحدوث فان الوجود متحقق بعده بدونه بناء على انه الخروج من العدم الى الوجود كما هو مذهب الشيخ لا المسبوقية بالعدم مع انه ليس بزائد وجودي وتفصيلا بأن تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث لجواز الاتصاف بالعدميات.(قوله وانه يمتنع قيام العرض بالعرض) هو مبنى على تفسير القيام بالتبعية فى التحيز وقدسبق مافيه (قوله وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل) أي قيام الشيء وبقاؤه بمعني تبعيتهما للمحل في التحيز * وبيانه انه لو جاز قيامهما معا به لم

---

(١) قال الآمدي في ابكار الافكار وذهب أكثر المعتزلة والبكرية وكثير من الزيدية والمرجئة كضرار بن عمر وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلقها بالحادث وقت حدوثه وانما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها فى الحالة الثانية ومنهم من منع ذلك وأوجب بقاءها الى حالة وجود مقدورها بحج الاشتراط كاشتراط البنية المخصوصة وان لم تكن قدرة عليه في تلك الحالة انتهى (منه)

(قوله ومن هنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة وبدونها سابقة وفي كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله وانه يمتنع قيامها) أى قيام الشيء وبقاؤه (معا بالمحل) بمعنى تبعيتهما له في التحيز والا فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه أن تابع شيء في التحيز يجوز أن يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما

(يكن)

ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل * أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما فى قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة أسباب وآلات الا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فالملازمة مسلمة فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وان أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى أن القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان فلا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الي الكفر وضيع باختياره صرفها الي الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بأن المراد ان القدرة وان صلحت الضدين لكنها من حيث التعلق بأحدهما لا تكون الا معه حتى أن ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك

يكن جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل لا للعرض * ووجه الصعوبة فيه أن تابع الشئ فى التحيز يجوز أن يكون ناعتاً للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله قلنا المراد سلامة أسبابه) يعنى أن للمكلف وصفاً اضافياً قائماً به يعبرعنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمناً وهو لفظ الاستطاعة وأخري بلفظ مفصل دال عليها صريحاً وهو لفظ سلامة الاسباب فلا تغاير الا بالاجمال والتفصيل كما فى التمول وكثرة المال * والاصوب في الجواب أن يقال أن القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب لكنهم يتسامحون في ذلك اذ لم يقصدوا بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف أعنى كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وما فسرت به ليس صفة له فلابد أن يقصد معنى هو صفته ثم ان دلالة سلامة أسباب المكلف على كونه بحيث سلمت أسبابه واضحة لا تشتبه فالمقصود من قولهم سلامة الاسباب هو معنى كون المكلف بحيث سلمت أسبابه هكذا حقق فى حواشى المطول وهو وما ذكر في الشرح جاريان فى نظائر هذا الحمل كما في قولهم العلم حصول الصورة والحق مطابقة الواقع للحكم والدلالة فهم السامع المعنى من اللفظ (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) الحكمة فى ذلك كما قيل ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل فبعد سلامتها لا حاجة من جهته الا الي القصد (قوله عند أبي حنيفة) خالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا لا تصلح للضدين بل لا تتعلق بمقدورين مطلقاً والمسئلة على التحقيق مبنية على التحصيل السابق غير

(قوله المراد سلامة اسبابه) يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ متصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وقوله هو ذو سلامة أسباب يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا * والاقرب ما أفاده بعض الافاضل من أن أمثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت أسبابه ولوضوح الامر تسومح في عد سلامة الاسباب وصفاً له (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) والسر فيه أن سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد

هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين• قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين أو ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم وأما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به

(قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام أن مالا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تقع اتفاقا وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به

الامام (قوله قلنا هذا) أي كون القدرة من حيث تعلقها بالايمان لا تكون الا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون الا معه (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام ان مالا يطاق ثلاث مراتب أدناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو إرادته ذلك أو إخباره به والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً بالايمان وترك الكبائر وليس هذا النوع مما يشمله كلام المتن كما قرره أيضاً الشارح لأنه في وسع المكلف ظاهراً وبالنظر الى امتناعه لما تعلق به وامكانه من العبد في نفسه يتفرع ما يقال من ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري خلافا لغيره لا كما قيل من أن فعل العبد عنده بخلق الله وبقدرته تعالى فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى مالا يطاق ومن أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون الا بغير المقدور لان معنى مالا يطاق أن لا يكون متعلقاً لقدرة العبد ولان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الأسباب والآلات على انه لو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليفاً بما لا يطاق وهو لا يقول بذلك وأقصاها ما يمتنع في نفسه ولذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه[1] والمرتبة الوسطى ما أمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقاً لقدرة العبد أصلا بأن لم يكن من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام أو عادة بأن كان من جنسه لكن من نوع لا يتعلق به كحمل الجبل وهذا هو الذي وقع النزاع في التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به والعقاب على تركه لا على قصد التعجيز فذهب أهل السنة الى الجواز والمعتزلة الى المنع بناء على القبح العقلي• والحاصل كما يؤخذ من المواقف وغيره وهو رأي أكثر المحققين من أصحابنا ان التكليف بالاولى جائز وواقع اجماعا وبالثانية ليس بواقع اتفاقا وفي الجواز ما ذكر وبالثالثة ليس بواقع قطعاً وفي الجواز قولان قالوا وبما ذكرنا من التفصيل وتحرير محل النزاع يظهر أن كثيراً من تمسكات الفريقين لم ترد على المتنازع كتمسك المانعين بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) فانه انما

(١) فمنهم من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه وغير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعاً أي ثابتاً لان الطالب لثبوت شئ لا بد ان يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو منتف هنا فانه يستحيل تصوره ثابتاً وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفائه وتصور الشئ على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل لشئ آخر كمن لا يتصور أربعة ليس بزوج فانه لا يكون متصوراً للاربعة قطعاً بل الممتنع لذاته انما يتصور على أحد وجهين إما منفياً بمعنى انه ليس لنا منه شئ موهوم أو محقق أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالحلاوة والسواد ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح أي مبيناً به شرح مواقف (منه)

لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه كقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) والامر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين (ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى وجوزه الاشعرى لانه لايقبح من الله تعالى شيء * وقد يستدل بقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال * وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه * وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب

ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز أن يلزمه محال بالنظر الى ذاته أو عجزه أو غير ذلك من موانع الفعل بحيث لا يقع عليه قدرة العبد لعدم تعلقها بذلك المطلوب

يقم الدليل على ان الممكن يلزم من فرضه محال لذاته وان الاسم العام في الحال يقال

بنفي الوقوع والمجوزين بمثل قوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) فانه تكليف تعجيز (قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع الخ) أي بما يمكن في نفسه لقوله بعد وانما النزاع في الجواز ولك أن تأخذها على الاطلاق لانه لايستلزم الشمول كذا قيل والموافق لما في المقاصد هو الشمول وبه صرح بعضهم فى سداد الشارح هنا ثم ماذكر من الاتفاق مبني على ماسبق خلافا لما قرره كثير من المحققين من ان الممتنع لذاته واقع فضلا عن الممكن وينسب فى الارشاد القول به الى الشيخ وهو اختيار الامام الرازي ومن تبعه قالوا وفائدته اختبار المكلفين هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أولا فالعقاب فعلى ماذهب اليه هؤلاء كل من المرتبة الاولى والثانية محل للنزاع جوازا ووقوعا ويوافقه ما تقدم من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضاً قالوا بوقوع تصوره فانه يشعر بأن هؤلاء يجوزونه * ومن أدلتهم على الجواز والوقوع انه تعالى كلف أبالهب بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ماعلم مجيئه به ومنه انه لايؤمن فيكون مكلفاً بتصديقه فى خبره عن الله أنه لايصدقه فى شيء مما جاء به واذعانه لما وجد في نفسه خلافه مستحيل لذاته * والجواب ان المحال اذعانه بخصوص انه لايؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالى ولا استحالة فيه * وقد يجاب بأن الايمان في حق مثله هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهو في غاية السقوط إذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص * ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية (ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به) كما أشار اليه في الشرح ووجه الدلالة اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستفاد فى العادة عن ماوقع فى الجملة لا عن ماأمكن ولم يقع أصلا (قوله ربنا ولا تحملنا) قيل ادخال هذه الآية هنا سهو فانها لاتوهم وقوع التكليف بما لايطاق وانما توهم جوازه انتهي وهو ظاهر السقوط مما تقدم (قوله وتقريره الخ) الاوضح فيه أن يقال لو كان التكليف بما ليس في الوسع جائزاً لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق فليكن التكليف محالا ضرورة أن استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم، أو يقال ذلك التكليف قد أخبر الله تعالى بعدم وقوعه وما أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه

(قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع الخ) أي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان تأخذها على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول * وقد يقال ان أبا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه الصلاة والسلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدقه في ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعاً فحينئذ يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز * وفيه بحث لانه يجوز أن لا يخلق الله تعالي العلم بالسلم فلا يجد من نفسه خلافه * لم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى * والذى يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالى * وقد يجاب أيضاً بأنه يجوز أن يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفي بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره أنه لو كان جائزا الخ) لو صح هذا التقرير لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لما أخبر الله تعالي عنهم بأنهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع

ذلك أن لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير ألا يرى ان الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال ❊ والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته وأما بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة ❊ والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادراً من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالألم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى ❊ وعندنا الكل بخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه أصلا أما التخليق فلاستحالته من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائماً بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية (والمقتول ميت بأجله) أي بالوقت المقدر لموته ❊ لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه

محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم (قوله والا) أى وان لم يكن لم يعرض له الامتناع بالغير بان عرض لم يجب ان لا يلزم من فرض وقوعه محال بل يجوز ان يلزم بناء على ماعرض من الامتناع بالغير هذا ❊ ويمكن نقضها أيضاً بان يقال لو صح ماذكرتم من التقرير لزم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لان ايمانهم محال لاخباره تعالى بانهم لا يؤمنون فتكليفهم به تكليف بالمحال وهو غير جائز عندكم فيلزم امتناع تكليفهم مع جوازه ووقوعه اجماعا (قوله عن علته التامة) المراد بها هنا القدرة والاختيار (قوله قيد بذلك) يريد ان التقييد هنا بكون الألم والانكسار عقيب الضرب والكسر انما هو ليصلح ذلك الأثر وما أشبهه محلا للخلاف في أنه هل للفاعل صنع فيه أم لا للاتفاق على ان الأثر الحاصل بلا توسط فعل فاعل بمحض خلق الله تعالى ثم تخصيص الانسان هنا أيضاً بالذكر جرى على وفق السابق لان بعض الادلة لا يجري في غير المكلف كما سبق لا لتحرير محل النزاع فان المعتزلة يسندون الآثار الى من صدر عنه الفعل انساناً كان أو غيره هذا معنى كلامه وقد غلط فيه بعضهم (قوله فلاستحالة اكتساب الخ) أي مع أن الضرورة الوجدانية قاضية بان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب فيما يقوم بمحل القدرة أيضاً كالعلم النظرى المتولد من النظر (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) اعترض بان وجوب الصدور انما يكون باختيار مباشرة الاسباب فلا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى المباشر يوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله ميت بأجله) الباء للظرفية أي موته كائن في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله من ان الله تعالى قدقطع عليه

(قوله فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائماً بمحل القدرة) مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يتمكن العبد الخ) ❊ يرد عليه أن عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع وبعده لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله أي بالوقت المقدر لموته) ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وان لا يموت بغير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه الاجل) أي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه ❊ وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في زمانه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجله كذا في شرح المقاصد .

(الاجل)

الاجل * لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصاً اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه * والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة • وعن الثاني أن وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل كسباً وان لم يكن خلقاً (والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لاصنع فيه للعبد تخليقاً

الاجل) كذا في النسخ والصواب من ان القاتل لان مذهبهم ان المتولد من أفعالهم ليس مخلوقا له تعالى * قال في شرح المقاصد وزعم كثير من المعتزلة ان القاتل قد قطع عليه الأجل وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل وقد يتوهم ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي كما رآه الاستاذ وكثير من المحققين لان الاجل اذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً فيجاب بأن المراد بأجله المضاف زمان تبطل فيه الحياة بحيث لامحيص عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه أنه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو أجل له فذهب الكثيرون من المعتزلة الى الثاني وأهل السنة الى الاول لكنهم لم يقطعوا بالموت ان لم يقتل كما سبق عنهم لان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لايمتنع ان يستلزم محالاً هو انقلاب الاجل • ثم الاجل يقال لجميع مدة الشيء ولآخرها كما يقال أجل هذا الدين شهران أو آخرهما فمن قطع القاتل الاجل على الثاني عدم ايصاله المقتول اليه (قوله قد حكم بآجال العباد) أي كما أخبر بذلك بنحو قوله (ولكل أمة أجل) (قوله ولا يستقدمون) هو معطوف على الجملة الشرطية أعني قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ويتضح المعنى بالتقديم بان يقال في غير القرآن ولكل أمة أجل لا يستقدمون عنه واذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه لا على جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصوراً ولا على جملة الجزاء كما هو المتبادر لان الاستقدام عند مجيء الاجل غير معقول فلا فائدة في نفيه (قوله احتجت المعتزلة) أي تنبيهاً واستشهاداً لا احتجاجا حقيقياً لانهم يدعون في هذه المسئلة الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها (قوله بالاحاديث) منها حديث أنس يرفعه من أحب ان يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره فليصل رحمه رواه الشيخان وهو في مسند أحمد بلفظ من سره ان يمد له في عمره ويزاد له في رزقه فليبر والديه وليصل رحمه. ومعنى ينسأ له في أثره يؤخر له في أجله (قوله والجواب الخ) هذا الجواب كما في شرح المقاصد يعود الى القول بتعدد الاجل فالجواب الحق هو ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني أو بالنسبة الى ما أثبته الملائكة في صحفهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب العلم واليه الاشارة

(قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) * ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه * قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) * يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني

ولا اكتسابا) ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى (خلق الموت والحياة) والاكثرون على أنه عدمي ومعنى خلق الموت قدّره (والاجل واحد) لا كما زعم الكعبي ان للمقتول أجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجلا طبيعياً هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالا اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق * وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا ٭ لكن يلزم على الاول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا ٭ وعلى الوجهين أن من أكل الحرام

بقوله تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) (قوله والاكثرون على انه عدمي)معناه على هذا التقدير عدم الحياة عمن اتصف بها لا عدم الحياة عما من شأنه ان يكون حياً كما وقع في المواقف لان الجنين الذي لم ينفخ فيه الروح ليس بميت مع انه من شأنه الحياة وبالجملة فالتقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة (قوله الى أجله الذي هو الموت) يستفاد منه ان المقتول عند الكعبي ليس بميت فهو مخالف لغيره من المعتزلة باثبات الاجلين وبان المقتول تبطل حياته بأجل القتل (قوله فيأكله) المراد يتناوله بناء على ما اشتهر في العرف من اطلاق الاكل على التناول فيدخل المشروب ويخرج ما لا يتناول ٭ والمنقول عن الاشعرية ان الرزق اسم لما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره قال الآمدي وعليه التعويل وجزم به في شرح المقاصد فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان سوقه للانتفاع ويصح حينئذ أيضاً ان كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا نظرا الى ان أنواع الاطعمة والثمرات تسمى أرزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق قال الشارح ومن فسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولداً صالحاً وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليباً (قوله بمملوك يأكله المالك) هذا التفسير بظاهره مع أنه غير منعكس لخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء مخل بما هو معتبر عندهم أيضاً من الاضافة الى الله تعالى الا ان يوجه بان المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي فلا يخلو عن معنى الاضافة ويندفع عنه بملاحظة حيثية الاذن في التصرف خمر المسلم وخنزيره اذا أكلها مع حرمتهما فان كلا منهما ان كان مملوكا أكله مالكه فليس مأذونا له في التصرف فيه (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) أي وهو مخالف لظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) ويمكن ان يجاب بما سبق من التغليب (قوله ان من أكل الحرام طول عمره الخ) أجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حراما ولا حلالا حكي ذلك في شرح المقاصد

أي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره فعلى هذا تكون العواري كلها رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لخلا عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيجيء حينئذ يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا أكلها مع حرمتهما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) يقتضي أن تكون كل دابة مرزوقة (قوله أن من أكل الحرام الخ)* أجيب عنه بأنه تعالى قد ساق اليه كثيراً من المباحات الا أنه أعرض عنه بسوء اختياره *على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما! (قوله)

طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا * ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لارازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالي لايكون قبيحاً ومرتكبه لايستحق الذم والعقاب * والجواب ان ذلك لسوء مباشرته أسبابه باختياره (وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان أو حراما) لحصول التغذي بهما جميعاً (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى * ثم قد تضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما تسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام * ثم المذكور فى كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء * وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى

(قوله وما يكون مستنداً الخ) هذه المقدمة هي منشأ الاختلاف فى الحقيقة وهي مبنية على ماذهبوا اليه من ان ارادة القبيح قبيحة وخولها بمنع القبح لما سبق من ان القبيح فعل المنهي لا ارادته ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لانه انما يصح لو لم يكن العبد مرتكباً للمنهى مكتسباً للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار (قوله أو يأكل غيره رزقه)* ان قيل فكيف يتصور الانفاق من الرزق وقد قال تعالي (ومما رزقناهم ينفقون)* أجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز لانه بصدده (قوله وفي التقييد) أى بالمشية في الفعلين اشارة الي ان ليس معنى الهداية التي يتصف بها البارى تعالي بيان طريق الحق لان ذلك البيان عام في حق جميع الناس فلا فائدة للتخصيص والي ان ليس الاضلال الذى يتصف أيضاً به مما جاءت صيغة الافعال فيه للوجدان أو التسمية كما فى نحو قولهم أبخلت فلانا أى وجدته بخيلا وأفسقته أى سميته فاسقاً وذلك لانه لا معنى حينئذ لذلك التقييد اذ لا يصح ان يقال وجدت فلانا كذا ان شئت ولا سميته بكذا ان شئت (قوله ثم قد تضاف الهداية الخ) أى كما فى قوله تعالي (وانك لتهدى الي صراط مستقيم * ان هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم * ولاضلنهم * رب انهن أضللن كثيراً من الناس) والمجاز فيها كما يستفاد من الشرح مجاز عقلي من اسناد الفعل الي غير ما هو له لكونه سبباً في حصوله (قوله ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز) أى في الكلمة ومن مثله قوله تعالي (وأما ثمود فهديناهم) معناه نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم (فاستحبوا العمى على)ما دعوا اليه من (الهدى) واحتمال خلق الاهتداء ثم الارتداد مع مخالفته لاجماع المفسرين يمنعه صريح غيرها من الآيات (قوله وهو باطل الخ) يقال أيضاً لو كانت الهداية بمعنى البيان لم يختلف الناس فيها لان بيان الطريق يعمهم مع انهم مختلفون فمنهم المهتدى والضال وأيضاً يلزمه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان وأيضاً يقال فى مقام المدح فلان مهدى لمن خلق فيه الهداية دون

[illegible] للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر

(قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك الخ) وأيضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز الخ) وكذا قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) ويحتمل ان يراد والله أعلم وأما ثمود خلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة في أول الآية وآخرها على نفي الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وأيضاً الناس تختلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل * وأيضاً فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدي مع ان الاهتداء غير لازم للبيان * وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول * وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق أن يمدح عليها فمدفوع بأن التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كما قيل * وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه أفضل الفضائل بالتقديم وأسبقها في استيجاب التعظيم ثم

(انك لا تهدى من أحببت) ولقوله عليه السلام (اللهم اهد قومى) مع انه بين طريق الصواب ودعاهم الي الاهتداء * والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الي المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء أولم يحصل (وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) * والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة * ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب * ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له * ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها * ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الي مصالح العباد شئ اذ قد أتي بالواجب * ولعمري ان مفاسد هذا الاصل أعني وجوب الاصلح بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها *

من دعي اليها (قوله اللهم اهد قومي) أورده القاضي عياض في الشفاء بغير اسناد ووجه الرد به ان الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان البيان حاصل * وقد يرد أيضاً بقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) لكنه يرد أيضاً على التفسير بالخلق فينبغي عليه ان يفسر المطلوب هنا بزيادة مامنحوه من الهدى والثبات عليه أوحصول المراتب المترتبة عليه (قوله والمشهور ان الهداية الخ) قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوى أو العرفي (قوله فليس ذلك بواجب على الله تعالى) خالف في ذلك المعتزلة فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ماهو أصلح لعباده في الدين والدنيا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير وذهب البصريون الى وجوب الاصلح في الدين فقط بمعنى الانفع واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين وعلى انه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً والا لكان تركه بخلاوسفهاً ثم البصريون منهم من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ماعلم الله نفعه كالجبائي فلزمه ان لايخلق الكافر أو ان يميته أو يسلب عقله قبل التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله ولما كان له منة) أى لان لزوم البخل ونحوه عندهم لترك الاصلح جعل تعلق قدرة الله تعالى به مستحيلا وفعل الاصلح واجباً ومثل هذا الفعل لامنة فيه كما انه لامنة للاب على ولده في شفقته الجبلية

(قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) ولقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب * ورد على هذا انه يأتي التفسير بالخلق أيضاً على مالايخفى * واعلم ان الغرض في أمثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز والارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالبعض والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوى أو العرفي فلا منافاة (قوله والا لما خلق الكافر الخ) اذ الاصلح له عدم خلقه ثم إماتته أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم * قلت فلم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا * وان اعتبر جانب علم الله تعالى كما مر في صدر الكتاب فالامر ظاهر (قوله ولما كان له منة الخ) فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا أبدا ولامنة في مثل ذلك الفعل ولامعني لطلبه علي مالا يخفى * لايقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعا وعقلا مع انه لااختيار له في شفقته * لانا نقول لامنة في شفقته الجبلية بل في أفعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت

(قوله)

(قوله وجوابه ان منع مايكون الخ) حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت أنه كريم حكيم عليم فتركه لايخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته * قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم)أى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك* وجوابه انه لادلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ماهو المذهب عندهم * ولوسلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال هو المغفرة *ولو سلم فالتجويز على ذلك التقدير المحال لاينافي الاستحالة *ولوسلم فالكلام مع الجمهور * وههنا بحث وهو انه لاشك ان ترك تافيه الحكمة بخل أوسفه أوجهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لاواجب عليه تعالى أصلا اللهم الا أن يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعرى الخ) * قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما* وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصاً يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هومذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب

وجوابه أن منع ما يكون خق الملائم وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة * ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الي الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالي تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالي ويريده) وهذا أولي مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على أثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه * قال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل

(قوله ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء الخ) * قيل معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك * واجيب بان الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالي.فيجب صدور الفعل وهو مذهب الفلاسفة فانهم يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح *وقيل معناه ان عادة الله تعالي جرت بانه يفعله ألبتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في سائر العاديات *وأجيب بانه يستلزم وصف كل ما أخبر به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه لقيام الدليل على انه يفعله قطعا مع انهم لا يجعلونه واجبا عليه تعالى(قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) أي لا استحقاقا شرعيا ولا عقليا على ان بعض المعتزلة قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلا وفي شرح المقاصد[1] ان الكلام في الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك (قوله العوار) هو العيب وهو كما في القاموس مثلث العين وفي الديوان ان الفتح أفصح (قوله ان للصبيان سؤالا) الاصلح ان الاطفال والانبياء لا يسئلون ويلتحق بهم المجانين كما في الارشاد لابن عقيل وكذا الشهداء على مافي التذكرة للقرطبي قال لانه ورد في الحديث الصحيح انهم لا يفتنون لان بارقة السيوف قد كفتهم يعني ان المراد الاختبار وقد شوهد ثباتهم في

(١) عبارته فيه وقد يتمسك أى من جانب المعتزلة بأن عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فأين هذا من ذاك (منه)

عليه تعالى انه يفعله ألبتة ولايتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعاً ان جبل أحد لم ينقلب الآن ذهباً وان جاز انقلابه * وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية والعجب انهم لايجعلون ماأخبر به الشارع من أفعاله واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله ألبتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعى والافعقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعني استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقلياً (قوله وهو ظاهر) اذلامعنى للذم لأنه تعالى المالك على الاطلاق ولاللعقاب بالاتفاق اذ لايتصور في حقه تعالى

من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى (النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال الله تعالى (أغرقوا فادخلوا ناراً) وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه) وقال عليه السلام قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة) نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله وديني الاسلام ونبي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير الى آخر الحديث * وقال النبي عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أوحفرة من حفر النيران * وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر * وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض

(قوله لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد فى المستحيلات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف أى قتلوا به وقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فأدخلوا ناراً) وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخ

تلك الحالة (قوله بالدلائل السمعية) منها فى تعذيب عصاة المؤمنين حديث القبرين الوارد في الكتب الستة وغيرها من رواية ابن عباس رضي الله عنه فان ظاهره يقتضي ان المعذبين كانا مسلمين لتعليل تعذيبهما بأن أحدهما كان يمشي بالنميمة وبأن الآخر كان لا يستنزه من البول ولقوله فيه لعله يخفف عنهما مالم ييبسا كذا قيل * والمفهوم من بعض طرق الحديث أنهما كانا كافرين فني كتاب الترغيب لابي موسى المديني من رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على قبرين من بني النجار هلكا فى الجاهلية فسمعهما يعذبان فى البول والنميمة • في الاوسط للطبراني نحوه (قوله لانها أمور ممكنة)قيد بالامكان لان الممتنعات لا تثبت بالخبر الصادق لان العقل مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتفويض علمه الى الله تعالى أو تأويله بما لا يدل العقل على امتناعه (قوله النار يعرضون عليها) أى قبل يوم القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالي(ويوم تقوم الساعة) ومعنى عرضهم عليها احراقهم بها (قوله أغرقوا فادخلوا نارا) أى فى القبر لان الفاء للتعقيب وحديث (استنزهوا عن البول) اخرجه بذلك اللفظ الدارقطنى وقال المحفوظ انه مرسل عن ابن عباس وحديث نزول (يثبت الله الذين آمنوا) رواه الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم (قال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) نزلت في عذاب القبر يقال من ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد فذلك قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) وحديث اذا أقبر الميت أخرجه ابن حبان في صحيحه والترمذى في رواية أبي هريرة وقال حسن غريب بلفظ اذا أقبر أحدكم أو الانسان وحديث القبر روضة أخرجه بهذا اللفظ الترمذي من حديث أبي سعيد بسند ضعيف والطبرانى في الاوسط من حديث أبي هريرة وقال لم يروه عن الاوزاعى الا أيوب بن سويد تفرد به ولده محمد عنه (قوله بعض المعتزلة) أى أكثر المتأخرين منهم فقد أثبته كثيرون كابي الهذيل وبشر بن المعتمر والجبائيين والكعبي وغيرهم ومثله القول في السؤال لكن الجبائيان والكعبي ينكرون تسمية الملكين منكرا ونكيرا ويقولون انما المنكر مايصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وقال بعض المتأخرين منهم ذلك إعني عذاب القبر محكي عن ضرار بن عمرو وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار اياهم

لان الميت جماد لاحياة له ولا ادراك فتعذيبه محال * والجواب أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعم * وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء أو المأكول فى بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وان لم تطلع عليه * ومن تأمل في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أمثال ذلك فضلا عن الاستحالة * واعلم أنه لما كانت أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل الكل انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتوكيداً واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى (ثم انكم يوم القيامة تبعثون) وقوله تعالى (قل يحييها الذي انشأها أوّل مرة) الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد * وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا

(قوله لان الميت جماد لاحياة له) ذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبرى وبعض الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو خروج عن المعقول لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه (قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح) أى انما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية[1] (قوله أو المأكول في بطون الحيوانات) * وبما يتوهم من أن تعذيب المأكول في بطن الآكل بخلق نوع الحياة يستلزم احساس ذلك الآكل مع انه ليس بمدرك له أو يستلزم تعذيبه مع انه قد لا يكون مكلفاً فممنوع * لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تتألم وتتلذذ بلا شعور منا (قوله وأنكره) أي البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد الجسماني (الفلاسفة) عن آخرهم أما البعث بمعنى حشر الارواح فقط فقد أنكره الطبيعيون منهم وأثبته الالهيون والمنقول عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق على اثبات حشر الارواح كالاجساد كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وأبى زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية فتلخص في المسئلة خمسة مذاهب (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) من أدلتهم عليه انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه أى بجميع مشخصاته

---

(١) نقله الشارح في شرح المقاصد قال ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ماورد فى الحديث انتهى (منه)

(قوله جماد لاحياة له) جوّز بعضهم تعذيب غير الحى ولاشك انه سفسطة وأما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة فى الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ بلا شعور منا (قوله لادليل لهم عليه يعتد به) * قالوا أن أعيد الوقت الاول أيضاً فهو مبدأ ولا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض * وأجيب أولا بأن اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات * لا يقال يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث مشخص خارجي * لانا نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر فى الوجود مالا يتصور هو بدونه ومالا يضر عدمه في البقاء لايضر فى الاعادة أيضاً * وثانياً بأن المبدأ هو الوجود فى الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضاً * وقالوا أيضاً لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هذا خلف * وأجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه * وقد يجاب بتجويز التميز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه * وأيضاً لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زماناً والا لتخلل الزمان بين الشئ ونفسه * وفيه بحث اذ الاختلاف فى غير المشخصات لايدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لايخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا تخلل في الشخص الباقى (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد أعدامها لقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) * وأجيب بأن هلاك الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل . . . المطلوب بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك للكل

ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم * وبهذا سقط ماقالوا انه لو أكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء إما ان تعاد فيهما وهو محال أو فى أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا أصلية * فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد في الحديث من أن اهل الجنة جرد مرد مكحلون وان الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ

جاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لامعنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول* وجوابه انا لانسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجى والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الأوقات وتغاير الاعتبارات والاضافات لاينافى الوحدة الشخصية بحسب الخارج* ولوسلم فلا نسلم ان مايوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لولم يكن الوقت أيضاً معادا وهذا مايقال ان المبتدأ هو الواقع أولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانياً لا الواقع فى الزمان الثاني * ومنها قولهم لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة * وجوابه بمنع البطلان بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه ولااستحالة فيه* وأجيب أيضاً بالمنع لجواز أن يتمايز المعاد والمبتدأ بعوارض غير مشخصة في الخارج بأن تبقى المشخصات بعينها وتختلف تلك العوارض فيكون تخلل العدم بين متغايرين من وجه وليس بمحال* والنقض بأنه لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه* ورد ذلك* أما المنع فبان الاختلاف في غير المشخصات لايدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فلايندفع ذلك المحذور* وأما النقض فبالفرق بأن معنى التخلل قطع الاتصال والوقوع في الخلال وهو غير متصور في الشخص الباقى * ومنها لوجاز لجاز أن يوجد ابتداء مايماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لانه يستلزم الاثنينية بدون الامتياز * وجوابه منع امكان وجوده بهذا المعنى اذ لا تعدد بدون تمايز * على انه منقوض بالمبتدأ اذا فرض له مثل (قوله يجمع الاجزاء الاصلية) وبقاؤها مع التفريق لاينافي وصفها بالهلاك في قوله تعالى (كل شيء هالك) لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة على ماسيأتي والمطلوب بالجواهر انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم وبالمركبات خواصها وآثارها ولا شيء من ذلك بحاصل عند التفريق هذا* وقد ذهب البعض الى ان تلك الاجزاء تنعدم أصلا ثم توجد لظاهر الآية السابقة وما ورد به الخبر الصحيح من ان كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب* قال في المواقف والحق انه لاجزم فى المسئلة لعدم الدليل على شيء من الطرفين وكذا فى شرح المقاصد وهو اختيار امام الحرمين (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل) فلا يجب اعادتها فيه بل في المأكول ان كانت أجزاء أصلية منه* فان قيل يحتمل ان تتولد من الجزء الاصلى للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر *قلنا الفساد انما هو فى وقوع ذلك لافي امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزأ لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزأ

(قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا أصلية) * فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزأ لبدن آخر فضلا عن أن يصير نطفة وجزأ أصلياً والفساد في الوقوع لافى الجواز (قوله وان الجهنمي ضرسه مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لابضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث* لان العذاب للروح المتعلق به

(أصلياً)

فيه قدم راسخ * قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا (والوزن حق) لقوله تعالى (والوزن يومئذ الحق) والميزان عبارة عن مايعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته * وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث * والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى (ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا) وقوله تعالى (فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا) وسكت المصنف عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره المعتزلة زعماً منهم أنه عبث والجواب ما مر (والسؤال حق) لقوله تعالى (لنسألنهم أجمعين) ولقوله عليه السلام (إن الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وأنا

أصلياً * وحديث أهل الجنة جرد مرد أخرجه الترمذي وقال هو حسن غريب من روايه معاذ بلفظ يدخل أهل الجنة الجنة جرداً مرداً مكحلين بني ثلاث وثلاثين * وحديث ان الجهنمي ضرسه مثل أحد أخرجه أحمد عن أبي هريرة بلفظ ضرس الكافر مثل أحد ورواه أيضاً مسلم بلفظ ضرس الكافر أوناب الكافر مثل أحد (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء لابحسب الهيئة والتركيب كالتغاير هنا (قوله والعقل قاصر عن إدراك كيفيته) ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وفي السنة ما يشهد لذلك كحديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم فان فيه ان سجلات السيئات توضع في كفة والبطاقة في كفة وان السجلات تطيش والبطاقة تثقل وهو يدل أيضاً على خلاف مازعمه بعضهم من ان علامة ثقل الكفة ان ترتفع وعلامة خفتها ان تنخفض (قوله وأنكره المعتزلة) أي عن آخرهم كما في المواقف الا ان منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كأبي الهذيل وبشر بن المعتمر وعلى الاولين يحمل البعض الذي اقتصر في شرح المقاصد على نقل الانكار عنه حيث قال وأنكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت (قوله قد ورد في الحديث الخ) أي كما في حديث البطاقة الذي سبقت الاشارة اليه والحصر المستفاد من قوله هي التي توزن بضميمة انتفاء وزن غيرها نقلا وان صح لجواز ان تجسد الاعمال بمعنى ان يخلق الله بحسبها أجساما نورانية وأجساما ظلمانية فتوزن * وحديث ان الله تعالى يدني المؤمن أخرجه الشيخان عن ابن عمر والمراد بالدنو فيه قرب الكرامة لاقرب المسافة وبالمؤمن الجنس اذ لا عهد في الخارج فهو في المعنى كالنكرة وبالكنف الجانب ومعنى وضع الله كنفه على عبده عنايته به وصونه عن الخزي بين أهل الموقف وحكمة تقديم المسند اليه في قوله وأنا أغفرها إفادة التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله

(قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير هنا في الهيئة والتركيب * وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من أجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بأن قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد أجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب * وأنت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل تجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية

أغترها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته وأما الكفار والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلائق
هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين) (والحوض حق) لقوله تعالى (أنا أعطيناك
الكوثر) ولقوله عليه السلام (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب
من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ أبداً) والاحاديث فيه كثيرة
(والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يعبره أهل
الجنة ويزل فيه أقدام أهل النار * وأنكره أكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان أمكن فهو تعذيب
للمؤمنين * والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن
منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث
(والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تخفى وأكثر
من أن تحصى * وتمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والارض وهذا
في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك أو في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام

والالتئام باطل وأما سترها لان الستر في الدنيا كان با كتاب من العبد (قوله انا أعطيناك الكوثر)
كذا في شرح المقاصد أيضاً وهو يقتضي ان المراد بالكوثر هو الحوض كما نقل عن عطاء والاصح
خلافه وان الكوثر نهر في الجنة والاظهر ان المراد به في الآية الخير الكثير المفرط الكثرة من
العلم والعمل وسائر ما أنعم به عليه في الدارين * وحديث حوضي مسيرة شهر رواه الشيخان عن عبد
الله بن عمرو بن العاص يرفعه بلفظ حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من
المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبداً وفي رواية حوضي مسيرة شهر وزواياه
سواء وماؤه أبيض من الورق (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) ورد ذلك في مسند
الامام أحمد عن عائشة مرفوعا بسند فيه ابن لهيعة وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري ما يوافقه *
والمشهور ان الميزان قبل الصراط وان الحوض قبل الميزان وحكي بعض السلف كأبي طالب المكي
ان الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط والموافق لظاهر الاحاديث الصحيحة ما سبق وما رواه
الترمذي عن أنس انه صلى الله عليه وسلم قال له اطلبني عند الصراط فان لم تجد فعند الميزان فان
لم تجد فعند الحوض فمع مخالفته للمشهور مؤول بان الطلب في المظان المرتبة يجوز ان يستأنف من
كل طرف (قوله وأنكره أكثر المعتزلة) أي كالقاضي عبد الجبار ومن تبعه وتردد فيه قول
الجبائي نفياً واثباتا وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قوله الى
غير ذلك مما ورد في الحديث) أي كحديث مسلم عن أبي هريرة فان فيه فيمر أولكم كالبرق ثم
كالريح ثم كمر الطير وشد الرحال وفي رواية للطبراني عن ابن مسعود منهم من يمر كالبرق ثم
كالريح ثم كجري الفرس ثم كسعي الرجل ثم كمشي الرجل (قوله وتمسك المنكرون الخ) * تقريره ان
الجنة والنار لو وجدتا فاما في عالم العناصر أو في عالم الافلاك أو في عالم آخر والكل محال. أما
الاول فلان عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والارض ولانه لا معنى للتناسخ الا عود
الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر * وأما الثاني والثالث فلان الافلاك لا يجوز عليها
الخرق والالتئام ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العنصريات فيها

(قوله لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه نهر في الجنة والحوض في الموقف (قوله وريحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله من يشرب منها فلا يظمأ أبدا) ويجوز أن لا يشرب به الا من قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظمأ من شربه وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور

وهو باطل * قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن موجودتان) تكرير وتوكيد * وزعم أكثر المعتزلة أنهما انما يخلقان يوم الجزاء * لنا قصة آدم عليه السلام وحواء عليها السلام واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل (أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين) اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر * فان عورض بمثل قوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا) . قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض . قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى (أكلها دائم) لكن اللازم باطل لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * قلنا لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام أنه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به . ولو سلم فيجوز

وهبوط آدم من الجنة يقتضيه * وحاصل الجواب ان مبنى الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق والالتئام على ان وصف الجنة بان عرضها كعرض السموات والارض ليس للتحديد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبسطتها بما يفيده هذا التشبيه من تقدير عرضها باوسع ماعلمه الناس بالمشاهدة من خلقه وأبسطه تقريباً على الاذهان وليس التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم (قوله وهما مخلوقتان) الى هذا ذهب جمهور المسلمين ومنهم من المعتزلة الجبائي وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصري * قال في شرح المقاصد ولم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثاً بقوله سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين السبع (قوله وزعم أكثر المعتزلة) أي كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وغيرهم (قوله واسكانهما الجنة) حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (قوله في العدول عن الظاهر) أي كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى أصحاب الجنة (قوله نجعلها للذين) أي لان المعنى نخلقها لاجلهم لان احتمال كون المجرور مفعولا ثانياً لنجعل وان المعنى نجعلها كائنة لهم فيجوز ان تكون مخلوقة يبعده ان المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا تمكينه فيها بالفعل وذلك لازم لوجود الجنة (قوله ولو سلم) أي ان المفاد تخلقها في المستقبل وان الظاهرين تعارضا فتساقطا فقصة آدم لكونها قطعية تبقى سالمة عن المعارض (قوله أكلها) هو بضم الهمزة مع ضم الكاف وسكونها على اختلاف القراءتين ما يؤكل * وأورد على الاستدلال ان المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط كما في قوله تعالى (خالق كل شيء) ونحوه فهو مشترك الالزام (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلا فانه يعد دائما وان انقطع في بعض الاوقات ويحتمل ان لا يتخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون النوع دائما على الحقيقة ويجوز ان يجاب أيضاً بتخصيص الجنة والنار من آية الهلاك جمعاً بين الادلة (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) * لا يقال ان

(قوله واسكانهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى (قلنا اهبطوا منها) اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان السافل * ويرد عليه انه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نخلقها لاجلهم * فان قلت يحتمل أن يجعل للذين مفعولا ثانياً لنجعل فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لا نخلقها * قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) الاكل بضمتين كل ما يؤكل * ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى (خالق كل شيء * وهو بكل شيء عليم) (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني أن المراد هو الدوام التجددي العرفي فان نوع الثمار يعد دائماً بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات * ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلا (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) أي المقصود منه فلا يرد ان مالا يفني يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع

ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفني أهلها) أي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين (خالدين فيها أبداً) * وأما ماقيل من أنهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلا ينافي البقاء بهذا المعنى * على انك قد عرفت أنه لا دلالة في الآية على الفناء * وذهبت الجهمية الى أنهما يفنيان ويفني أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة . الشرك بالله • وقتل النفس بغير حق • وقذف المحصنة • والزناء • والفرار عن الزحف • والسحر • وأكل مال اليتيم • وعقوق الوالدين المسلمين • والالحاد في الحرم • وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر * وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه * وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه * وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة * وقال صاحب الكفاية والحق أنهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما

وجود ما لا يفني دليل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع * لانا نقول المراد الانتفاع المقصود من الشيء اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله فروى ابن عمر أنها تسعة) أي بتقديم التاء رواه عنه الخطيب في كفايته مرفوعا بلفظ الكبائر تسع • الاشراك بالله • وقتل نسمة • والفرار من الزحف • وقذف المحصنة • وأكل الربا • وأكل مال اليتيم • والحاد في المسجد • والذي يستحسر بكاء الوالدين من العقوق • وأخرجه البخاري في الادب والمفرد عنه موقوف عليه وليس في شيء من الروايتين ذكر الزنا والسحر نعم وردا في حديث رواه الخطيب أيضاً عن أيوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السين وورد أيضاً عد السحر بدل الذي يستحسر في رواية أخرجها أبو داود والطبراني في الكبير باسناد حسن عن عمير الليثي وقد فسر الذي يستحسر بالذي ييأس من روح الله (قوله وزاد أبو هريرة أكل الربا) أي ورد في حديثه روايته وهو عند الشيخين عنه مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات * ثم المراد بالسحر هنا ما لا يتضمن كفراً كفعل ما فيه هلاك انسان أو مرضه وأما ما يتضمنه كسحر يتضمن عبادة كوكب فهو داخل في الشرك اذ المراد به مطلق الكفر فيسقط ما قيل ان الشرك ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق فيكون مستدركا والا خرج سائر أنواع الكفر (قوله وقيل كل ما كان مفسدته الخ) هذا ماقاله الشيخ عز الدين في قواعده ويمثل له بدلالة المسلم الكفار على عورات المسلمين مع علمه بأنهم يستأصلونهم بدلالته وبالافتان بين الناس المفضي الى قتالهم وبامساك المرأة للزناة فان ذلك أعظم مفسدة من التولي يوم الزحف ومن مطلق القتل ومن قذف المحصنات (قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارع) هذا هو المشهور ونقله الرافعي عن الاكثر قال وهو الاوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر لكنهم أميل الى ترجيح القول بأنها ما توجب حداً (قوله اسمان اضافيان) لا يخالفه

(قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والا فسائر أنواع الكفر تبقى خارجة (قوله أنهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم) والتوجيه ما سيجيء من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر

فكل معصية اذا أضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان أضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب أكبر منه * وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان * خلافا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد المؤمن (في الكفر) * خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وانه لا واسطة بين الكفر والايمان * لنا وجوه * الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالادلة انه كفر * وبهذا يحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك * الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) وقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية وهي كثيرة * الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن * واحتجت المعتزلة بوجهين * الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق *

(قوله بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي

قوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) لان المراد بالكبائر فيه كما سيأتي جزئيات الكفر (قوله خلافا للمعتزلة) في كلام المتأخرين منهم ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفساق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ومنزلة الكفار بالاتفاق وكأن هذا رجوع منهم عن المذهب والا فقدماؤهم مصرحون بان من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة (قوله بل الصغيرة أيضاً) هذا مذهب جمهورهم ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة (قوله أو حمية أو أنفة) الانفة الاستكبار وفي العبارة استدراك لان الحمية هي الانفة كما في القاموس وغيره (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم ان ذلك الذي أقدم على الفعل يعده حلالا اما الاستحلال بمعنى اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سيأتي

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا * الثانى انه ليس بمؤمن . لقوله تعالى (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقاً) جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه الصلاة والسلام لا ايمان لمن لا أمانة له . ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفنونه فى مقابر المسلمين * والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصى بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم أنف أبي ذر * واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون)

(قوله والجواب ان هذا الى آخره) حاصله ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن أو كافر ولا واسطة بينهما وأخذ بما لم يقل به أحد فضلا عن الاتفاق (قوله لما أجمع عليه السلف الخ) ومنهم الحسن لان النفاق كفر فلا واسطة عنده أيضاً * على انه قد نقل عنه الرجوع الى القول بالمذهب الحق (قوله لا يزنى الزاني حين يزنى وهو مؤمن) رواه الشيخان عن أبي هريرة وحديث لا ايمان لمن لا أمانة له أخرجه الامام وابن حبان وغيرهما عن أنس مرفوعا بلفظ لا ايمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له (قوله هو الكافر) أي حملا للمطلق على الكامل من افراده ويدل له قوله (لا يستوون) فان نفى الاستواء انما ورد فى التنزيل بين المتقابلين تقابل تضاد كقوله (وما يستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور) (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) يريد ان المراد بالمؤمن فيه هو الكامل فى الايمان لكن ترك التصريح بالتقييد قصداً للتغليظ والمبالغة فى الزجر والتنفير * وحديث وان زنى وان سرق أخرجه الشيخان من رواية أبي ذر بلفظ ما من عبد قال لا إله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم أنف أبي ذر ورغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب على سبيل الغلبة يعبر به عند وقوع الشئ على خلاف مراد المخاطب فهذا الجار فى الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا على رغم أنفه (قوله بالنصوص الظاهرة) أي لان كلمة من فى قوله ومن لم يحكم عام يتناول الفاسق المصدق * وأيضاً فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله يكون كافراً والفاسق لم يحكم بما أنزل الله ولان ضمير الفصل فى قوله فأولئك هم الفاسقون حصر الفاسق في الكافر لانه حصر المسند اليه فى المسند وجعل المسند مقصوراً عليه فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر ولان تعريف المسند اليه تعريف الجنس يجعله مقصوراً على المسند كما تقول الامير زيد اذا لم يكن أمير سواه فالمعنى هنا ان العذاب مقصور على كونه على المكذب والخزي والسوء على كونهما على الكافرين * وحديث من ترك الصلاة أخرجه الطبرانى بلفظ من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر جهاراً وأخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما وصححه ابن حبان وغيره والحاكم عن بريدة بلفظ

(قوله لما أجمع عليه السلف الخ) * لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن * لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم علية وهو غلط والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) * لا يقال حينئذ يلزم الكذب فى أخبار الشارع * لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظاً ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغى أن يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم أنف أبى ذر) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم أنفه أي على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف أي قلت هذا على رغم أنفه (قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة تتناول الفاسق * والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا نزاع فى كفر من لم يصدق بما أنزل الله تعالى وأيضاً كلمة ما هنا للجنس فيعم بالنفى ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما أنزل الله (قوله ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق فى الكافر * والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا

وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر * وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى (ان العذاب على من كذب وتولى) وقوله تعالى (لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى) وقوله تعالى (ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك * والجواب أنها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عن ما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر أن يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة * وأيضا الكافر يعتقده حقا ولا

العهد الذى بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر (قوله وفى ان العذاب مختص بالكافر) أي ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد ومخزى لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته) (قوله الى غير ذلك) كقوله تعالى (وهل نجازى الا الكفور) فانه يدل على ان الفاسق كافر لانه مجازى لقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم) وكقوله تعالى (وأما الذين فسقوا فمأواهم النار) الى تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهودياً وان شاء نصرانياً (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) * فيقال فى الآية الاولى ان كلمة من للجنس فتعم بالنفي والمراد ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا ولا نزاع فى كونه كافراً أو ان المراد بما أنزل هو التوراة بقرينة سباق الآية فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم نتعبد بالحكم بالتوراة * وقد يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع فى كفر من لم يصدق لما أنزل الله لكنه يخالف السياق * وفى الثانية ان الحصر ادعائي لان الكافر ابتداء كذلك فليس الكافر مطلقاً منحصراً في التحقيق فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل * وكذا فى الثالثة والرابعة لان كلا من الزاني وشارب الخمر معذب مع انه ليس بمكذب * وفي الخامسة ان المراد الخزى الكامل * وفي الحديث انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة على ان الرواة آحاد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين * ويقال في أولى الآيتين الباقيتين ان الجزاء يعم الثواب والعقاب فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه قوله تعالى (ذلك جزيناهم بما كفروا) وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله وقد سبق ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر * وفي الحديث انه وارد على سبيل الاستعظام والتغليظ مع احتمال الاستحلال (قوله لايغفر ان يشرك به) أى ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا مشركين (قوله باجماع المسلمين) اتفق أهل الملة على ان وعيد المشرك المعاند لاينقطع وأما الكافر الذى بالغ فى الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ ومن تابعه فى ذلك ان وعيده ينقطع لانه معذور (قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا) المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك لما ذكر من الادلة المبنية على ماقالوا به من القبح العقلي ومن تعليل أفعال الله تعالى بالاغراض وهي مع بطلان مابنيت عليه مردودة بانه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه * على

(قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة (قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند أعني الكون على الكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لايغفر أن يشرك به) أى ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا) أى ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ماقيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا وقوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز أن يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة * لم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة . لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمناً لحكمة خفية * ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه * ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل

يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة * وأيضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة * والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين * الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة * والجواب أنها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال

ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية فعدم احتمال ما هو نهاية في الجناية للعفو ممنوع * وبان علم طلب العفو لايوجب انتفاء الحكمة * وبان قولهم فيوجب جزاء الابد دعوى لادليل عليها (قوله خلافا للمعتزلة) اى فى منعهم العفو عن الكبائر التى لم تقترن بالتوبة (قوله والمعتزلة يخصونها الخ) يريد انهم يحملون الآيات والاحاديث على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة ويجعلونها مقصورة على ارادة ذلك لا تتعداه الى ارادة غيره ايضاً * ويقال عليهم ان ما ذكر من التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بغير قرينة ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلاضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى (ان الله لايغفر ان يشرك به) الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة وكذا تعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر فانها عامة * على ان في التخصيص بها اخلالا بالمقصود اعنى تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية فى القبح بحيث لايغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كبيرة في الغاية (قوله وتمسكوا بوجهين) اعلم ان المعتزلة بعد اتفاقهم على منع العفو عن الكبائر بدون التوبة اختلفوا فذهب البصريون وبعض البغدادية الى جوازه عقلا وان الامتناع سمعي وذهب الكعبي واتباعه الى امتناعه عقلا أيضاً واستند هؤلاء الى ما سيجيء من ان العفو فيه اغراء على القبح وتمسك الاولون بالنصوص الواردة في وعيد الفساق كقوله تعالى (ومن يعصي الله ورسوله فان له نار جهنم) وقوله تعالى (وان الفجار لفي جحيم) قالوا واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل (قوله والجواب الخ) تقريره ان يقال ما ذكر من النصوص على تقدير عمومها لاصحاب الكبائر وشمولها لكل مرتكب كبيرة لم يتب منها أى بعد تسليم كون الصيغ فيها للعموم انما تدل على وقوع العقاب دون وجوبه اذ لاشبهة فى ان الوقوع مع عدم الوجوب لايستلزم خلفا ولا كذبا والمتنازع انما هو الوجوب دون أصل الوقوع * ثم انها معارضة بالآيات الدالة على العفو والغفران المتناولة أيضاً لاصحاب الكبائر كقوله تعالى (ويعفو عن كثير * ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء * ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) فيخصص المذنب المغفور بمشيئة الله تعالى من تلك العمومات فيكون خارجا عنها بمنزلة التائب هذا على رأى من يمنع الخلف فى الوعيد لانه كذب وتبديل للقول وهو قول المحققين من الماتريدية أما من يجوزه ولا يجعله نقصا بل يعده كرما كالاشعرية ومن وافقهم فيجيبون أيضاً بان تحقق الوعيد لايستلزم الوقوع فضلا عن وجوبه (قوله كيف وهو تبديل للقول) يمكن ان يوجه

(قوله والمعتزلة يخصونها الخ) قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بأنه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تعالى (ان الله لايغفر أن يشرك به) الآية إذ المغفرة بالتوبة تعم للشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشيئة يفيد البعضية * وأيضاً هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة * ولهم أن يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعاً بين الادلة ولا نسلم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما تدل على الوقوع) انما استطرد ذكره هنا ردا لتمسكهم بهذه الآية في الجواب أيضاً والجواب هنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب منتف بالاجماع وأقول لعل مرادهم ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه أن يبنى أخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل

الله تعالى (ما يبدل القول لدي) * الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل * والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم * كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) ولقوله تعالى (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها) والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث * وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) * وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو الى أفراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل وللاخيار في حق أهل الكبائر) بالمستفيض من الاخبار *

عما قيل من ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبني أخباره على المشيئة وان لم يصرح بذلك فاذا قال لاعذبن الظالم مثلا فتقديره ان لم أعف أو الا أن أسامحه أو أنكر عليه ونحو هذا وهذا القيد قد عرف من عادة العرب في ايعاداتها ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له قال ذلك ابن الصلاح والحديث في البعث والنشور للبيهقي وغيره من رواية أنس (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى جوازا لاقطع معه بالوقوع ولا بعدمه لعدم دليل واحد منهما مع ماذكر من النصوص الدالة على أصل الجواز (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) والمعنى إن تجتنبوا سائر أنواع الكفر من الاشراك والتمجس والتهود وغيرها أوان يجتنب كل شخص منكم الكفر نكفر عنكم سيآتكم صغيرها وكبيرها أى ان شئنا لانه يغفر مادون ذلك لمن يشاء ولان مغفرة ماعدا الكفر غيرمتعينة بالاجماع ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر تقييد التكفير بالاجتناب فان الصغائر يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر (قوله والشفاعة ثابتة) قد يقال ان مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما في التلويح وغيره تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولي * ويجاب بمنع الملازمة لان جزاء الادني لايلزم أن يكون جزاء الاعلى الذى له جزاء أعظم ويحمل السنة على الطريقة * قيل على ان الاستحقاق لايستلزم الوقوع (قوله وللاخيار) هو بمثناة جمع خير بالتشديد لا جمع خير اسم تفضيل لانه لايثنى ولايجمع (قوله بالمستفيض من الاخبار) أى كحديث شفاعتي لاهل الكبائر

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وماذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع أن الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هى الكفر) حاصله أن التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أوأشخاصه ومغفرة ماعدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) أي المقبولة (ثابتة) * لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * لانا نقول لانسلم الملازمة لان جزاء الادني لايلزم أن يكون جزاء الاعلى الذى له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفعية أو حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض مواقف الحشر على ان الاستحقاق لايستلزم الوقوع

خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ماسبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما لم يجز ذلك لم تجز تلك * ولنا قوله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقوله تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) فان أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه أنه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة * وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى * واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها شفاعة) وقوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان

من أمتي الآتي وكحديث الشفاعة الذى رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري يرفعه فان فيه أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لايموتون ولايحيون ولكن ناس اصابتهم النار بذنوبهم أو قال لخطاياهم فأماتهم الله إماتة حتى اذا كانوا فحما أذن لهم في الشفاعة فجيء بهم ضبائر فبثوا على أنهار الجنة الحديث (قوله خلافا للمعتزلة) أى فانهم قالوا لاتجوز الشفاعة لاهل الكبائر بل هى مقصورة على الطائعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثواب (قوله وعندهم لما لم يجز) أي العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سمعاً أوعقلا لم يجيزوها فلاتثبت اذلا فائدة لها على ذلك التقدير (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي ذنوبهم وهى تشمل الكبائر لما سبق من ان الكبيرة لاتخرج العبد المؤمن من الايمان ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة (قوله يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة) على انها ليست لزيادة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لايقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكنه انما يدل على ثبوت أصل الشفاعة ولايفيد المتنازع وهو الشفاعة لاهل الكبائر كما أشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب * ويمكن أن يوجه الزامياً بأن فى اثبات أصل الشفاعة اثباتا للمطلوب لان الصغائر عندهم مكفرة باجتناب الكبائر * وحديث شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي أخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه عبدالحق والبيهقي في الشعب وأخرجه ابو داود الطيالسي وابن ماجه من حديث جابر وصححه الحاكم ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر بلفظ كنا نمسك عن الاستغفار لاهل الكبائر حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه وسلم يقول اني ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي يوم القيامة (قوله والجواب الخ) تقريره انا لانسلم دلالة ماذكر من الآيتين وما كان مثلهما على عموم الاشخاص لعدم مايفيده ولان الخطاب فى الاولى لقوم معينين وهم اليهود فلا يلزم أن لاتنفع الشفاعة غيرهم ولان الظالم على الاطلاق هو الكافر ولو سلم العموم وانه معتبر بناء على ان الجمع المحلى باللام عام وان الظالم هو مرتكب المعصية وبناء على ان الضمير راجع الى النفس وهي النكرة في سياق النفي فيعم أيضاً لوقوعه ايضاً فى سياق النفي اولرجوعه الى العام لضعف احتمال عوده الى النكرة من حيث مفهومها المخصوص الناشيء من انها خاصة بحسب الوضع وان عمومها عقلى لزومي لايتعين معه رجوع الضمير اليها من حيث هي عامة كما ان قولك لارجل فى الدار وانما هو على السطح لايلزم منه ان يكون جميع من في العالم من

{ الرجال }

(قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي لذنوبهم وهي تعم الكبائر (قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لايقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لايدل على ثبوتها في حق أهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية نفي أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعني ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص * واعترض عليه بأن النفس نكرة فى سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم أيضاً * ويمكن أن يجاب عنه بأنه لاضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير النكرة فوقوعه فى سياق النفي كوقوعها فيه فيعم أيضاً لم يبعد جدا

والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الادلة * ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب * وكلاهما فاسد * أما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو * وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ونفس الايمان عمل خير لا يمكن أن يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار) ولقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا) الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ماسبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان * وأيضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا * وذهبت المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ماسبق من أصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين * أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة

الرجال على السطح وهو مايقال ان الضمائر ونحوها يجوز أن تعود الى الموصوف بدون صفته والمعروض مجرداً عن عارضه لانه بعد تسليم منشه احتمال مخالف للظاهر المتبادر وعلى ماذهب اليه الأكثر من ان العبرة بعموم اللفظ الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه فلا نسلم ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الازمان والاحوال بل هو مطلق فيها على ماسبق ولو سلم لم يكن بد من تخصيص هذه الآيات بالكفار جمعاً بين الادلة لان إعمال الدليلين ولو من وجه اولي من الغاء احدهما مع خصوص تلك النصوص * ومايقال من ان المخصص يشترط اتصاله بالعام فممنوع لان اكثر الائمة على عدم اشتراطه وكذا مايقال من ان التخصيص ينافي تسليم العموم في الاشخاص مردود لان المسلم الشمول والتناول لا الارادة هنا * ويجوز أن يقال ان الآية الاولي تدل بظاهرها على انتفاء ماليس محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات فما هو جوابهم في ذلك فهو جوابنا في الشفاعة لاصحاب الكبائر (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان كما نطقت به النصوص القاطعة من الكتاب والسنة المتواترة وأجمع عليه المسلمون انما هو الجنة وهو لا يمكن أن يجازي بها قبل دخول النار ثم يدخلها لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك كترك الزنا وشرب المسكر والا فلا صحة لوصف الزاني مثلا بعمل جميع الصالحات فلا تتناوله الآية ثم هو على ذلك التقدير يبطل مذهب الاعتزال وان لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الايمان (قوله وأيضاً الخلود) هذا الدليل الزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتقبيح والا فتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم وعدم العدل (قوله وقد جعل جزاء الكفر) اى مطلقاً من غير تقييد بشدة او ضعف فلا يرد جواز التفاوت بين جزاء الكافر والكبائر

(قوله يجب تخصيصها بالكفار) * ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص * قلت المسلم عموم الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظاهر لجواز أن يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبني هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول المتروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتي لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي والا فتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) قالوا لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضاً لكنه غير مفيد ههنا

دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة * والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة • الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) وقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب • ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد • ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والايمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر وقبوله وجعله صادقا إفعال من الامن كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام

(قوله والجواب منع قيد الدوام) وحينئذ لا ينافي الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب * لا يقال اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة لم تكن خالصة * لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضاً وما يتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف لجواز الانفصال لوجوه أخر لكن هذا المنع غير مفيد هنا (قوله لكونه مؤمناً) اي كما يشعر به تعليق القتل بالوصف وترتيب الحكم عليه في قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً) على حد قولهم أكرم العلماء لعلمهم (قوله وكذا من تعدى جميع الحدود) أي كما يفيده الجمع المضاف في قوله تعالى (ويتعد حدوده) (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) يريد ان الخلود وان شاع استعماله في التأبيد كقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) حتى قيل انه الحقيقة لذلك ولانه يؤكد بلفظ التأكيد وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله لكنه قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كقولهم سجن مخلد ووقف مخلد فيجب حمل هذه النصوص عليه جمعاً بين الادلة * على ان الاولى ان يجعل الخلود حقيقة في مطلق المكث الطويل سواء كان معه دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق احترازاً عن لزوم المجاز أو الاشتراك (قوله وجعله) أي الحكم أو الخبر (صادقا) بالاعتراف بالصدق واعتقاد المطابقة للواقع فالتصديق في التحقيق راجع الى أخذ الشيء صادقا وله تعلقات باعتبارات مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من المتكلم والكلام والحكم كما يقال آمنت بالله أي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت برسوله أي بانه مبعوث صادق فيما جاء به وبملائكته أي بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون وبكتابه وكلامه أي بانها منزلة صادقة فيما تضمنته من الاحكام (قوله كأن حقيقة آمن به) لفظة كأن هنا هي أخت ليت لا اسم كما توهم والمراد ان المعنى الاصلي للايمان وهو التعدية ملاحظ في التصديق المذكور فكأن معنى قولك آمنت بكذا في الحقيقة جعلته آمناً من التكذيب كما ان معنى قولك آمنت زيداً جعلته آمناً * قال في شرح المقاصد الايمان إفعال من الامن للصيرورة أو التعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة (قوله يتعدى باللام) أي لاعتبار معنى الاذعان والقبول

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبيرة

(وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان أن تؤمن بالله الحديث أي أن تصدق وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر أو المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ماصرح به الامام الغزالي رحمه الله*وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى أوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) كذا مثل به في شرح المقاصد أيضاً والاولى التمثيل بنحو قوله تعالى (فآمن له لوط) لاحتمال كون اللام فى لنا ليست للتعدية بل لتقوية العامل لضعفه بفرعيته (قوله وبالباء) أي لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وعن الكشاف ان الغالب في الاستعمال تعديته بالباء اذا تعلق بالله وباللام اذا تعلق بغيره (قوله الايمان ان تؤمن بالله) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان والترمذى والنسائي (قوله على ماصرح به الامام الغزالي) قال في الاحياء والاسلام هو تسليم اما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح وأفضلها الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى بالايمان (قوله المعنى) هو خبر مبتدأ محذوف تقديره وبالجملة فالتصديق هو المعنى الذى يعبر عنه (قوله وهو معنى التصديق) المراد ان التصديق اللغوى المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن هو التصديق المنطقي وانه لا يصح بت القول بان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقى * وما يقال من انه يلزم ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائى ولبعض الكفار من قبيل التصور دون التصديق * يقال عليه الكلام فى امكان الايقان بدون الاذعان فله ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائى وكون بعض الكفار موقنين بجميع ماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به معها *[1] ثم يرد ان التصديق المنطقى يعم الظني بالاتفاق والمعني الذي يعبر عنه بكرويدن أمر قطعى ولذا يكفى فى الايمان البالغ حد الجزم والاذعان الا أن يراد انه مرادف للمعنى القطعي منه

---

(١) قال في شرح المقاصد * فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان * قلنا نحن لا ندعى الا كون التصديق المنطقى على مايفسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل ناسج وحلاج هو التصديق اللغوى المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لا يصح حينئذ القول واطباق القوم على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقى بل غايته انه يجب اشتراط أمور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما انه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصوراً أو خروجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام فى امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وفي أن كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع التصديق بالمناب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كالقاء المصحف فى القاذورات انتهى (منه)

(قوله وما أنت بمؤمن لنا) الاولى أن يمثل بقوله تعالى (أنؤمن لك واتبعك الارذلون) لاحتمال أن تكون اللام فى لنا لتقوية العمل لا للتعدية (قوله أن يقع فى القلب نسبة الصدق الخ) أي تحصل فيه منسوبية الصدق (الى الخبر) وثبوته له من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقيناً خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا)* أن قلت يلزمه أن يندرج يقين السوفسطائي ونحوه فى التصور وانه باطل بالضرورة أو لا ينحصر التقسيم * قلت له أن يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائي * بقي هنا بحث وهو أن المعنى المعبر عنه بكرويدن أمر قطعي وقد نص عليه فى شرح المقاصد ولذا يكفى فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقى يعم الظنى بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم

تقسيما حاصراً توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع أجزائه

هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيأ من أمارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان أحدا صدق بجميع ماجاء به النبي عليه السلام وسلمه وأقرّ به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أن الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وأنه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه أشار بقوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) (والاقرار به) أي باللسان الا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه *

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ) قد يفهم منه ومن قوله ايضا نجعله كافراً أن كفره بالنسبة الى الظاهر وفي حق اجراء الاحكام عليه وهو ما في المواقف والمذكور في شرح المقاصد وغيره ان الايمان المنجي لا يقارن شيأ من امارات التكذيب وان التصديق المقارن لشيء منها لا اعتداد به (قوله يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات) منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار قيل ومنها ان قوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) يدل على ان الايمان اللغوى غير الايمان الشرعي ضرورة ان الشرعي ينافي الاشراك * والجواب ان الايمان المذكور في الآية انما لم يعتبر لتخلف شرطه كما ذكر انتهى (قوله الايمان في الشرع) اعلم ان الايمان في الشرع لم ينقل الى معنى آخر وراء معناه اللغوى أما اولا فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وأما ثانيا فلانه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات وأساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان مايؤمن به فبين وفصل بعض التفصيل * والمقصود أنه في الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بأمور مخصوصة وانه كان في اللغة لمطلق التصديق فنقل في الشرع الى التصديق بتلك الامور (قوله جميع ما علم بالضرورة) المراد به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن ليس له أهلية النظر والاستدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الخمر فيخرج ماليس كذلك كالاجتهاديات ومن ثم لا يكفر منكرها (قوله ولا تنحط درجته) أي من حيث الخروج عن العهدة وبالنسبة الى الاتصاف باصل الايمان كما سيصرح به * والاوضح ما في المواقف وغيره وسيأتي بيانه في الشرح أن الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ضرورة اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا * قال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافراً (قوله دون الشرع) أي لا لاختلاف حقيقة التصديق لغة وشرعا بل لاخلاله ببعض تلك الامور المخصوصة (قوله أي باللسان) هو متعلق بالاقرار بيين آلته وليس تفسيراً للضمير (قوله ركن لا يحتمل السقوط) الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي التبعي فلا يرد أن أطفال

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله نجعله كافرا اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيأ من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي

فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو
عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن
اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان
الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام
رحمهما الله * وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا لما ان التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو
مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق
فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى
(أولئك كتب في قلوبهم الايمان) وقال الله تعالى (وقلبه مطمئن بالايمان) وقال تعالى (ولما يدخل الايمان
في قلوبكم) وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لأسامة حين
قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون

المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم (قوله التصديق باق في القلب) أورد عليه انه مناف لما عليه المتكلمون
من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله مذهب بعض العلماء) روي عن أبي حنيفة
رحمه الله تعالى قال في شرح المقاصد وعليه كثير من المحققين (قوله وانما الاقرار شرط) هذا
هو المشهور وعليه أكثر الائمة من الاشعرية كالقاضي والاستاذ ومن الماتريدية وروى أيضاً عن
أبي حنيفة رحمه الله وعن الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة * قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان
الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من أهل
الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قال والخلاف
فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقاً والمصر على
عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقاً لكون ذلك من امارات عدم التصديق (قوله والنصوص
معاضدة الخ) أي لانها تدل على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه لان محله اللسان
وأما انه التصديق لا سائر ما في القلب فبالاتفاق لما سبق من أن الايمان في اللغة التصديق وانه لم
ينقل في الشرع الى معنى آخر واحتمال أن يراد في النصوص الايمان اللغوي وهو مطلق التصديق
يرد بانه مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق الحقيقة * وحديث اللهم ثبت قلبي على دينك
أخرجه الترمذي وصححه عن أم سلمة والامام أحمد عن أنس مرفوعاً بلفظ يا مقلب القلوب ثبت قلبي
على دينك * وحديث هلا شققت قلبه أخرجه مسلم عن اسامة بن زيد بلفظ أفلا شققت عن قلبه وأخرجه
ابن ماجه عن عمران بن حصين بلفظ فهلا شققت عن بطنه فعلمت ما في قلبه (قوله فان قلت نعم الخ)
حاصله انكم اذا أثبتم عدم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق

(قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أي في
حال النوم والغفلة (انما هو عن حصوله) فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق وأما حالة الحضور
فليس كذلك بل قد يذهل
فيها وقد لا يذهل (قوله
حتى كان المؤمن اسما الخ)
ولذا يكفي الاقرار مرة
في جميع العمر مع انه جزء
من مفهوم الايمان (قوله
وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام) ولا يخفى
ان الاقرار لهذا الغرض
لا بد وأن يكون على وجه
الاعلان على الامام وغيره
من أهل الاسلام بخلاف
ما اذا كان ركناً فانه يكفي
مجرد التكلم في العمر مرة
وان لم يظهر على غيره (قوله
والنصوص معاضدة)
لدلالتها على ان محل
الايمان هو القلب فليس
الاقرار جزأ منه وأما انه
التصديق لا سائر ما في القلب
فبالاتفاق لان الايمان في
اللغة التصديق ولم يبين في
الشرع بمعنى آخر فلا نقل
والا لكان الخطاب بالايمان
خطاباً بما لا يفهم ولانه
خلاف الاصل فلا يصار
اليه بلا دليل * ان قلت
يحتمل أن يراد بالنصوص
الايمان اللغوي * قلت
لا نزاع ان الايمان من
المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة
(قوله هلا شققت قلبه) * يرد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان)
يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة

بايمانه من غير استفسار عما في قلبه * قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت به مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقال تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجرى عليه أحكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لا يكفي في الايمان فعل اللسان * وأيضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي

باللسان كما هو مذهب الكرامية فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك لاسيما وقد تواتر ان الرسول وأصحابه كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما ولا يستفسرون عن تصديقه القلبي (قوله قلت لا خفاء الخ) فيه منع لما زعمه السائل من ان أهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني لا معارضة له كما زعم * وتقريره أنه لو فرض عدم وضع لفظ صدقت النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ماجاء به لمعنى بل كان مهملا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة ضرورة قطعاً فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هي لدلالتها على معناها وأياما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف انهم لا يعلمون الا اللساني ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين فانه أثبت فيهما التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به انما هو التصديق القلبي * وفي الجواب أيضاً حل ومعارضة لما نقل تواتره * تقرير الحل ان يقال لا نزاع في ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الايمان ظاهراً فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني فانه مكشوف بلا سترة فنيط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بين المكلف وبين الله تعالي أي في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية * وتقرير المعارضة ان يقال ذلك المتواتر وان دل على ان الايمان مجرد الكلمتين فهو معارض بالاجماع على ان المنافق كافر * على ان ماسبق من النصوص المعاضدة كاف في رد ذلك السؤال هذا * ولا يذهب عليك ان الكرامية الذين أشير بهذا الكلام الي الرد عليهم لا يزعمون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتي يلزمهم صدق اسم المؤمن في اللغة على ذلك الفرض بل لعنوان التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت من غير ان يجعل التصديق جزأ والحاصل أنه عندهم اسم للمفيد للمجموع (قوله فدل على أنه لا يكفي في الايمان فعل اللسان) أي بمجرده فلا يرد على من اشترط معه معرفة القلب كالرقاشي أو اشترط معه التصديق كالقطان (قوله وأيضاً الاجماع منعقد) هو رد آخر على الكرامية لا على المصنف لان

(قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة فبطل ماقيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته، لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذلا دخل في الاوضاع * نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمنا لغة) أي يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان امارة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما * وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار أيضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعى وضع آخر (قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان) * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضا الاجماع منعقد الخ) رد آخر على الكرامية لا على المصنف وموافقيه كما توهم

(الاقرار)

الشهادة على ما زعمت الكرامية ٭ ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان أشار الى نفي ذلك بقوله (فأما الاعمال) أي الطاعات (فهي تتزايد في نفسها والايمان) في نفسه (لا يزيد ولا ينقص) فههنا مقامان (الاول) أن الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه ٭ وقد ورد أيضاً جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) على ما مر مع القطع بأنه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق (المقام الثاني) ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات

الاقرار عنده ركن لا يحتمل السقوط (قوله على ما زعمت الكرامية) قالوا من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمناً الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمناً ومن أضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة (قوله ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء) كأن مراده جمهور مجموع الثلاثة ليوافق قوله في شرح المقاصد[1] انه مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وقال البخاري كتبت عن ألف وثمانين رجلا ليس فيهم الا صاحب حديث كلهم كانوا يقولون الايمان قول وعمل (قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة) أي بحسب الاصل والحقيقة أما عطف الجزء على الكل نحو (تنزل الملائكة والروح) فباعتبار خطابي اقتضى أن يجعل ذلك الجزء كالمستقل الخارج عن المعطوف عليه (قوله مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط) فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطاً لنفسها لانها جزء من الايمان وجزء الشرط شرط (قوله على ما مر) أي من أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان (قوله وقد سبق تمسكات المعتزلة) أي في جعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث يخرج تاركها بتركها عنه عند شرح قوله والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان (قوله لا تزيد ولا تنقص) هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين والمحكي عن الشافعي[2] وكثير من

(قوله مع القطع بأن العطف يقتضي المغايرة) وأما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) فبتأويل جعله خارجاً باعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة (قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه) لان جزء الشرط شرط أيضاً

---

(١) قال في شرح المقاصد واذا تحققت لهؤلاء الفرق الثلاث يعني الرقاشي والقطان والكرامية كثير خلاف في المعنى فانما يرجع الى الاحكام انتهى (منه) (٢) قال في الارشاد اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم علماً ومن حمله على الطاعات سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بأنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا انتهى (منه)

(قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الايمان به (لايتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام) كما في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي (قوله ولاخفاء في أن الايمان التفصيلي أزيد) لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم تتكثر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله انه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لاينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان) فرضاً كان أو نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الهمداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الجبائيين وأكثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت النوافل مما يقع جزأ من الايمان لا انها يشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزأ من غير أن يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة * وأيضاً قد ينتقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لايجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه

(الايمان)

أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص * وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام * وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان الايمان التفصيلي أزيد بل أكمل وما ذكر من ان الاجمالي لاينحط عن درجته كامر فانما هو في الاتصاف باصل الايمان * وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة * وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال * وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا * وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان

العلماء انه يقبل الزيادة والنقصان وهو مذهب الاشعرية والمعتزلة وهو ظاهر الكتاب والسنة وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين انه بحث لفظي متفرع على تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال إما وحدها أومع التصديق فتفاوت وسيأتي الاشارة الى هذا في الشرح (قوله والآيات الدالة الخ) أي كقوله تعالى (زادتهم ايمانا * ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم * ويزداد الذين آمنوا ايمانا * ومازادهم الا ايمانا وتسليما) (قوله ولاخفاء في أن الايمان التفصيلي أزيد) أي لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انه يجب الايمان بها على التفصيل وان لم تكن متكثرة بحسب ذواتها لما سبق من أن الايمان هو التصديق بالجميع (قوله وحاصله انه يزيد الخ) قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت له أعداد من الايمان لايثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه أكثر انتهى ومنه يتبين سقوط مايتوهم من أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى ووجه سقوطه أن كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق والكلام في زيادة الايمان (قوله وفيه نظر) دفعه في شرح المقاصد بان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لاينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان) أي مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف أو وحدها فرضا كانت أو نفلا كما هو مذهب الخوارج وأبي الهذيل وعبد الجبار أو فرضا فقط كما هو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأكثر المعتزلة البصرية * فان قيل على تقدير كونه اسما للاعمال أولى بان لايحتمل الزيادة والنقصان لانه لامرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون ناقصا * أجيب بانه انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم لا على من يقول ببقائه مابقي التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا انما هما في كمال

هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان * وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق
لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفاً للقطع بأن تصديق آحاد الامة ليس كتصديق
النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي * بقي ههنا بحث آخر وهو ان
بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماؤنا على فساده لان أهل الكتاب كانوا
يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان
من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالى (وجحدوا بها
واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلواً) فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها
واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشائخ أن التصديق عبارة عن ربط
القلب على ماعلم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر
وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع
ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام
العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين
وشككنا في انها بالاثبات أو بالنفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول
لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع * نعم تحصيل تلك الكيفيات يكون

الايمان لا في أصله وقد يجاب أيضا عن الآخرين بان العبادات منها مايقع جزأً ولا يشرع جزأً فيتأتى
زيادة الايمان ونقصانه باعتباره وذلك كالنوافل باسرها وبعض الفرائض نحو زيادة القراءة والقيام
في الصلاة * على ان من الفرائض مايتفي وجوبه كالزكاة عن الفقير أو ينقص أفراده بحسب قصر
العمر فيفضله أعمال المزكي والاطول عمراً وبهذا يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لاتخرج عنها
طاعة أو واجب لايخرج عنه واجب (قوله وقال بعض المحققين)* قال في المواقف الحق ان التصديق
يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات قوة وضعفا * فان قيل قولكم الواجب اليقين لايتفاوت والتفاوت
لا يكون الا لاحتمال النقيض * قلنا لا نسلم ذلك لانه يقتضي أن يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه
باطل اجماعا ولقول ابراهيم الخليل ولكن ليطمئن قلبي وفي شرح المقاصد مايوافقه وأجاب عن قولهم
الواجب اليقين فلا يتفاوت بان اليقين من باب العلم والمعرفة وهو غير التصديق قال ولو سلم انه التصديق
وأن المراد به مايبلغ حد الاذعان والقبول فلا نسلم أنه لايقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجلى
البديهيات الى أخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند حصول
الجزم وزوال التردد التفاوت باق بحاله وعلى هذا مشى النووي في شرح مسلم فقال انه الاظهر
ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
كلهم يخاف النفاق على نفسه مامنهم أحد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل (قوله وهذا ماذكره
بعض المحققين) المراد به صدر الشريعة وحاصل ماذهب اليه ان التصديق أمر اختياري هو نسبة
الصدق الى المخبر اختياراً قال الشارح ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لايفهم من نسبة
الصدق الي المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن

شيء وبه يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لاتخرج عنها طاعة أو واجب كذلك فتدبر

(قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل وأما جعل التكليف بالايمان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى (آمنوا بالله) * والحق ان النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة (١٨٤) التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا تكفى المعرفة) فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بغتة يكون مكلفاً بتحصيل ذلك اختيارا فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده * فان قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده * قلت التصديق الايماني عنده نوع من التصديق المنطقي وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أي الاتحاد قوله تعالى (فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) أي لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلائم كلمة من * واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) والايمان يقبل من طالبه * ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام أعم فناقت من يبتغ غير العلم الشرعي فقدسها لست نحكم بسهو من يبتغي علم الكلام (قلم)

بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكأن هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا تكفي المعرفة في حصول التصديق لانها قد تكون بدون ذلك * نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المنكرين المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالي (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من

تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى انتهي وهو يحصل المذكور هنا (قوله وبهذا الاعتبار) هو اشارة الى دفع سؤال تقريره ان التصديق يكون حينئذ من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان وتقرير الدفع ان الامر به باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وبالجملة كل نظري مقدور ولو بالواسطة بحسب التحصيل (قوله وكأن هذا هو المراد) أي مراد من جعل الايمان أمراً اختياريا كالبعض السابق وحاصل مذهبه على هذا التوجيه ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه وللمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده (قوله لانها قد تكون بدون ذلك) أي كما لمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب (قوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا الآية) تقريره أن كلمة غير في هذه الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهله فيجب أن يقدر المستثني منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سيأتي من أن المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة أيضا بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك أخرجت العلماء

المسلمين) * وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا * وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الايمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته تعالى وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما والا ظهر بطلان قوله * فان قيل قوله تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان * قلنا المراد به ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي * قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان

فلم أترك الا بعض النحاة لكان شيأ (قوله وبالجملة) هو تصوير وتحرير للمدعى يعني أن ليس مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير حقيقة الترادف بل عدم التغاير بمعنى الانفكاك أي عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وبه يظهر أن لا نزاع في المسئلة فان الاشاعرة لا يجوزون الانفكاك بينهما (قوله لما ذكر في الكفاية) وفي التبصرة أيضا الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الايمان اسم التصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وانه له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ثم قال لو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل قطعا (قوله فيما أخبر به من أوامره ونواهيه) المراد فيما أرسل للاخبار به وتبليغه من أوامره ونواهيه ويجوز أن يقال أطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه أو ندبه والنهي عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه أو كراهيته (قوله هو الانقياد والخضوع لالوهيته) أي بالاعتراف والتصديق بان الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بسائر الاحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتد به الا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة الايمان فلا تغاير بينهما (قوله فان قيل الخ) هذا السؤال معارضة في المطلوب أعني الاتحاد كان السؤال الذي بعده معارضة في المقدمة القائلة ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان * وحديث الاسلام أن تشهد أخرجه الشيخان وغيرهما * وحديث أتدرون ما الايمان أخرجاه أيضا من رواية ابن عباس رضي الله عنهما * وحديث الايمان بضع وسبعون أخرجه مسلم والاربعة وهو في البخاري أيضا لكن بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور وبفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة

الاعمال

(قوله وبالجملة الخ) تصوير للمدعى يعني أن المراد بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وهو أعم من الترادف والتساوي ويثبت بكل منهما (قوله فيما أخبر به من أوامره) أي فيما أرسل ولك أن تقول الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته تعالى) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر أحكامه فبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والأولى أن يقال قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح أن يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة في المقدمة كما أن الاول معارضة في المطلوب أعني الاتحاد * وقد يقال اذا اشترط في الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق يدل الحديث على أن الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشيء * لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام

وأن تبطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول
لا إله الا الله وأدناها اماطة الاذي عن الطريق (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له
أن يقول أنا مؤمن حقا) لتحقق الايمان له (ولا ينبغى أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله) لأنه
إن كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الي مشيئة الله تعالى أو للشك
فى العاقبة والمآل لا في الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبري عن تزكية نفسه
والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك في الآن ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لايجوز لانه
اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز * كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتي الصحابة والتابعين
وليس هذا مثل قولك أنا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور
البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق
ان شاء الله * وذهب بعض المحققين الي أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن
الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار
اليه بقوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) انما هو
فى مشيئة الله تعالى * ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله بناء
على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتي ان المؤمن السعيد من مات على الايمان
وان كان طول عمره على الكفر والعصيان وان الكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله

على الصحيح وقيل من ثلاثة الى تسعة وقيل من اثنين الى عشرة وقيل من واحد الي تسعة (قوله
حتى الصحابة والتابعين) أي حتى كثير منهم بل قد نقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم ومن الفقهاء عن الشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين عن الاشعرية والكلابية
ومن وافقهم (قوله وليس هذا الخ) هو جواب عما يقال ان لم يكن الايمان ثابتا فهو كفر وان
كان ثابتا فهو هذيان بمثابة أن يقول القائل أنا شاب ان شاء الله (قوله وذهب بعض المحققين)
يوضح كلامه ماحكاه في شرح المقاصد من أن التصديق الايماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي له
معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله له لكن
لايأمن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم له بذلك قال وهذا قريب لولا مخالفته لما
يدعيه القوم من الاجماع والتعويل على ماقاله إمام الحرمين من أن الايمان ثابت فى الحال قطعا من
غير شك فيه والايمان الذى هو علم الفوز آية النجاة هو ايمان الموافاة أي الاتيان والحصول آخر
الحياة وأول منازل الآخرة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز
وبهذا يرتفع النزاع بين الفريقين كما سيأتي في الشرح (قوله لهم مغفرة وأجر عظيم) كذا فيما
وقفت عليه من النسخ وهو تلفيق ونظم الآية انما هو (لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق
كريم)أو (لهم مغفرة ورزق كريم) (قوله بناء على أن العبرة في الايمان والكفر الخ) أى بمعنى
ان ذلك هو المنجي والمهلك لابمعنى ان ايمان الحال وسعادته ليس بايمان وسعادة وكفره وشقاوته
ليس بكفر وشقاوة ومعنى قولهم السعيد من سعد فى بطن أمه والشقي من شقى فى بطن أمه ان
من علم الله تعالى من السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لايتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس

(قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا أمن من ان يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك * قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر الخ) يعني أنه المنجي والمردى لا بمعني ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد في بطن أمه ان السعادة المعتد بها لمن علم الله أنه يختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ماقيل يلزمهم أن يكون المشرك مؤمناً سعيداً بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركناً يحتمل السقوط

ان كان طول عمره على التصديق والطاعات على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس (وكان من الكافرين) وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه * أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بأن يرتد بعد الايمان نعوذ بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث * والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة جيدة وفي هذا اشارة الي أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين * ثم أشار الي وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال (وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر) الى البشر (مبشرين)

وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة فلا يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيداً بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط * وحديث السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أخرجه البزار من حديث أبي هريرة قال ابن طاهر واسناده متصل ورواه مسلم في صحيحه موقوفا على ابن مسعود بلفظ الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره (قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح) التي ينتظم بها أمر المعاش والمعاد هذا ما ذهب اليه جمع من المتكلمين مما وراء النهر قال الشارح وأنت خبير بان في ترويج أمثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فان المعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوي ان تركه لقبحه مخل بالحكمة فالحق أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف (قوله والبراهمة) كذا في البداية وغيرها وهو مخالف لما في شرح المقاصد من أن البراهمة لا ينكرون النبوة لاستحالتها بل لعدم الاحتياج اليها [1] (قوله ولا بممكن يستوي طرفاه) في التبصرة أنه قول جميع متكلمي أهل الحديث سوي أبي العباس القلانسي (قوله ثم أشار الي وقوع الارسال الخ) بقوله وقد أرسل الله رسلا * وفائدته بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين * وطريق ثبوته بقوله وأيدهم بالمعجزات * وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله وأولهم آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم

(قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) أي ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قربه وأمنه * ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح * والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه

---

(١) عبارته المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات الى آخر كلامه (منه)

لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبأنظار دقيقة لا تتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول إلى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) (وأيدهم) أي الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحضر من جماعة أنه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتي بمعني التجويز العقلى لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع امكانه في نفسه فكذا هنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها أحد طرق العلم القطعي كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله أو لكونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى أنه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (وأول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم) * أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى مع القطع

تخصيص البشر للاشارة الى الرد على من ينكر ارسال البشر الى البشر كما قالوا أبشر يهدوننا وليس احترازاً لقوله تعالي (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) ولما حكاه ابن عبد البر في التمهيد من الاجماع على دخول الجن فيمن بعث اليه محمد صلى الله عليه وسلم (قوله وتفاصيل أحوالهما) هو مبتدأ خبره مما لا يستقل به العقل والضمير للثواب والعقاب (قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه صلى الله عليه وسلم بين أمر الدين والدنيا لكل أحد فقبله الفائزون وصرف عنه الكافرون فلم ينتفعوا برحمته (قوله أمر يظهر بخلاف العادة) أى قصد به اظهار الصدق كما مر أول الكتاب فيخرج ما لا يوافق الدعوى كنطق الجماد بانه مفتر كذاب * على ان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة فى شاهد الدعوي ولا شهادة بدون الموافقة (قوله ولما بان) هو من البينونة أي امتاز وانفصل أو من الظهور وعن بمعنى من (قوله أمر ونهي) هما بصيغة البناء للمفعول لا الفاعل كما زعم والمراد انه أمر ونهى للتبليغ فلا يرد أن أم موسي أمرت بلا واسطة

(قوله وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه السلام بين أمر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بأنهم أمنوا بدعائه من الخسف والمسخ وأنت خبير بأنه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهي أمر يظهر بخلاف الخ) قيل لابد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بأنه مفتر كذاب وأجيب بأن ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد أمر ونهي) . أما الامر فهو قوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) وأما النهى فهو قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) الآية هذا * لكن ذكر في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك * نعم يرد أن يقال لم لا تكفى حواء أمة له فى الجنة

بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لاغير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا * وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلانه ادعى النبوة وأظهر المعجزة • أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر • وأما اظهار المعجزة فلوجهين • أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية • وثانيهما أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحاداً كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتاب السير * وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة • وثانيهما أنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأتم مكارم الاخلاق وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث الى كافة الناس

بقوله تعالى (أن اقذفيه في التابوت) وأم عيسى كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك) قبل الامر كقوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) والنهي كقوله (ولا تقربا هذه الشجرة) ويرد عليه ان الاجتباء بالرسالة كان بعد تلك القصة بدليل قوله تعالى (فغوى * ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى) ولانه في الجنة ولا أمة له هناك كذا في المواقف وغيره (قوله لم يكن في زمنه نبي) أي فيكون الامر والنهي بواسطة تبليغ ذلك النبي (قوله وكذا بالسنة) روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري وحسنه مرفوعا أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر وبيدي لواء الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وروى الطبراني في الاوسط بسند لين فيه ابن لهيعة عن أبي ذر قال قلت يارسول الله من أول الانبياء قال آدم قلت نبي كان قال نبي مكلم (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) ماسبق من الاستدلال هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل ومبناه على دعوي النبوة واظهار المعجزة إما مع تعينها أو مع اجمالها والغرض من هذين الوجهين التقوية والتتميم وزيادة الطمأنينة وقوة الاستبصار ومبنى الاول منهما على انه مكمل بالفتح على وجه لا يوجد في غير النبي ومبني الآخر على انه مكمل لغيره على ذلك الوجه أيضا (قوله وانه المبعوث الى كافة الناس) أي لحديث الصحيحين وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة

(قوله لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد أمرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى (أن اقذفيه في التابوت) وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك بجذع النخلة) والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعين أو الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضاً وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة

بل الى الجن والانس ثبت أنه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كمازعم بعض النصارى * فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده فحينئذ لا يكون صلى الله عليه وسلم آخر الانبياء * قلنا نعم لكنه يتابع محمداً صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لانه أفضل فامامته أولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روي أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا وفي رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا (والاولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله

ولقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) * وقد يقال ان بعثة نوح عليه السلام كانت أيضا عامة لنا أن الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الارض الا نوحا ومن معه وقد قال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ولم يكن في عهده رسول سواه * واجيب بان المراد نفي العذاب قبل الارسال الذي تقوم به الحجة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم اذ لا فرق في ذلك بين انسان وانسان لكل منهما عقل يهتدى به الي ما فيه نفعه ويتعرف به ما فيه ضرره وبان المبعوث الى قومه لم ينه عن دعاء غيره الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (قوله بل الى الجن والانس) في الاقتصار عليهما اشعار بخروج الملائكة وهو ماصرح به الحليمي والبيهقي في الشعب وحكى الامام الرازي والبرهان النسفي في تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه لقوله تعالى (ليكون للعالمين نذيرا) (قوله كما زعم بعض النصارى) أي وبعض اليهود كما في شرح المقاصد زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين وهو مردود باحتياج الكل الى من يجدد أمر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم أنه من عند الله تعالى (قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم) وما ورد من انه يضع الجزية ولا يقبل الا الاسلام فهو من ديننا وشريعتنا لان نبينا صلى الله عليه وسلم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزوله (قوله ولا نصب أحكام) العطف للتفسير والمعني انه لا يكون منه نصب أحكام يوحي اليه بنصبها اذ لا يمتنع ان يوحى اليه بما فيه ارشاد مما يتعلق بامر حرب ونحوه مما لا يخرج عن الدين المحمدي وقد جاء التصريح بوقوعه في صحيح مسلم * وحديث عدد الانبياء أخرج الرواية الاولى منه أحمد من وجه ضعيف في مسند أبي أمامة الباهلي عن أبي ذر وأما الثانية فلم أظفر بتخريجها (قوله جميع الشرائط) أي شرائط القبول من العقل والبلوغ

(قوله لكنه يتابع محمداً صلى الله عليه وسلم) وماروي من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء حينئذ من شريعتنا على انه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن

(والاسلام)

لايحتمل الزيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هـذا معنى النبوة
الرسالة (صادقين ناصحين) للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هـذا اشارة الى أن
الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام
وارشاد الامة اما عمداً فبالاجماع واما سهواً فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل
وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند
الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف فى أن امتناعه بدليل السمع أو العقل واما سهواً فجوزه
الاكثرون وأما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق
الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا
عنه* هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة*وذهبت المعتزلة
الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة*والحق منع ما يوجب
النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة*ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة

والاسلام والعدالة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره (قوله هـذا معنى النبوة والرسالة)
قد سبق التنبيه على ان هـذا اختيار الشارح وان المشهور قول الجمهور وهو ان النبوة أعم من الرسالة
(قوله اما عمدا فبالاجماع)اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فيما يبلغونه من الاحكام لادى الى ابطال
دلالة المعجزة وهو محال (قوله واما سهوا فعند الاكثرين)خلافا للقاضي أبي بكر فانه جوز صدور
الكذب عنهم فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام سهوا ونسيانا مصيرا منه الى عدم دخوله
تحت التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد اليه
واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك
نقض لدلالتها، هكذا فى المواقف وغيره، ومنه يعلم ان الاجماع انما هو فى تعمد الكذب فيما دلت
المعجزة على صدقهم فيه وان المراد بسائر الذنوب هو ما سوى الكذب فيه سواء كان كذبا فى غيره
أو معصية أخرى وهو مقتضى ما فى شرح المقاصد (قوله بالاجماع) خالف فى ذلك الازارقة من
الخوارج فجوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وقد نبه عليه فى شرح المقاصد ولم يقيد به هنا
(قوله وانما الخلاف الخ)قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة
عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع وقالت المعتزلة بناء على أصلهم
الفاسد فى القبح العقلى ووجوب رعاية الاصلح يمتنع ذلك عقلا لان ظهور الكبائر عنهم عمدا
يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى أعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم
الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم *ورد بان الفساد فى الظهور والكلام فى
الصدور (قوله فجوزه الاكثرون)المختار خلافه كما فى شرح المواقف وغيره (قوله ويجوز سهوا
بالاتفاق)كذا فى المواقف أيضا وفيه نظر فقد نقل عن الاستاذ أبى اسحاق والشهرستاني وعياض
المنع وحكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين أى من الاشعرية وغيرهم كالجاحظ والنظام والاصم والجعفر
ابن بشر* والعهر بفتح فسكون أو بفتحتين هو الزنا * والشيعة بكسر المعجمة وسكون التحتانية
هم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام الحق بالنص وان الامامة لا تخرج عنه ولا عن أولاده

(قوله أما عمداً فبالاجماع) أي الكذب عمدا فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ما سوي الكذب فى التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة* ورد على ان الفساد فى الظهور والكلام فى الصدور

قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية * اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان أمكن والا فمحمول على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى (كنتم خير أمة) الآية ولا شك أن خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره) على ما دل عليه قوله تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) (لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) (لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم * فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا وأما هاروت وماروت فالاصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيه

(قوله اظهار الكفر تقية)أي عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في التهلكة * ورده في المواقف بانه يفضي إلى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه * ونقضه أيضا شارحه بدعوة ابراهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك * وأنت خبير بان الجواز لا ينافي العدم * على انه يجوز أن ينتفي خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله بحسب كمالهم في الدين) أي كما يشير اليه تمام الآية وهو قوله تعالى (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) * وحديث أنا سيد ولد آدم سبق تخريجه (قوله لانه لا يدل الخ) قد يقال المراد النوع الانساني كما هو المتعارف المتبادر والاولى التمسك بحديث الصحيحين انا سيد الناس يوم القيامة أو بحديث الترمذي أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله وكان من الملائكة) والا لم يتناوله الامر بالسجود فلم يكن فاسقا عن أمر ربه وقد يجاب بأن الامر للاعلى أمر للادنى (قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل في الاستثناء الاتصال (قوله تغليبا) أي استثناء طريق صحة اتصاله التغليب في المستثنى منه وحقيقة المعنى واذ قلنا لجماعة منهم ابليس (قوله بل في اعتقاده) أي اعتقاد انه مأذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد صحته فانه حق لا مرية فيه (قوله والعمل به)أي بناء على انه يتضمن الكفر اذ لا يؤثر بدونه فان أمكن

(قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) اي خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في التهلكة * ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة * وأيضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى (قوله فمصروف عن ظاهره) اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) * قد يقال المراد باولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر أيضا وفيه ما فيه * وقد يوجه ايضا بأن في اولاده من هو افضل منه كنوح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال * وايضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه * وقد يجاب بأن أمر الاعلى يتضمن امر الادنى بلا مرية (قوله صح استثناؤه منهم تغليبا) فحينئذ يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا

(صحـ)

ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء المسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق) اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتئام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها * فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ما روى عن معاوية رضي الله عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى (وما جعلنا الرؤيا التى

سحر لا يتضمنه لم يكن كفراً قال الشيخ أبو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق خطأ بل فيه تفصيل فان كان فى ذلك رد مالزم من شرائط الايمان فهو كفر والا فلا (قوله وهو واحد) أى من حيث أنه كلام الله تعالى لانه صفته الازلية التي لا تكثر لها في نفسها وبحسب ذاتها وانما تتعدد وتتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فكان نظم الانجيل غير نظم التوراة مثلا وكان القرآن أفضل مما سواه (قوله لا يتصور فيه تفضيل) أى من حيث هو كلام الله تعالى لانه واحد من تلك الحيثية وان تفاوت المقروء باعتبار قراءته فكان بعضه أفضل تلاوة لاشتماله على صفة فاضلة مثل كونه أنفع كسورة العصر فان فيها الحث على الايمان والعمل الصالح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك أو ذكر الله فيه أكثر كسورة الاخلاص بالقياس الى ماليس كذلك كسورة أبى لهب هذا ماذهب اليه جماعة واختاره الامام النووي وغيره والمنقول عن الشيخ أبي الحسن والقاضي أبى بكر خلافه وانه لا يقال في كلام الله ان بعضا منه أفضل من بعض وكأنه طرد المنع فى النظم دفعا لايهام التفاضل فى النفسي كما طرد المنع من القول بانه مخلوق خشية ايهام خلق النفسي (قوله كما ورد فى الحديث) أي كما أخرج البخارى وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابى سعيد ابن المعلى لاعلمنك أعظم سورة فى القرآن ثم فسرها بسورة الحمد لله رب العالمين (قوله وبعض أحكامها) ذهب بعضهم الى أنه تعالى نسخ جميعها وان ما ثبت لنا من الاحكام التي وافقت ما كان فيها فبشرع جديد مختص بنا * قيل والاول هو الصحيح (قوله بالخبر المشهور) يفهم منه ان الثابت بالآحاد انما هو خصوصيات ما آل اليه عروجه من السماء الى الجنة أو العرش أو غيرهما وان معراجه من السماء الى ما شاء الله تعالى مشهور أيضا (قوله والاجسام متماثلة) أى فيجوز الخرق على السماء كالارض (قوله على ماروى عن معاوية) قال فى شرح للمقاصد وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة فى مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قوله وروي عن عائشة) ضعف الاحتجاج به بانها لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان

(قوله وهو واحد)اى الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري ولك ان تقول كلها كلام الله تعالي اي دال عليه فمعنى الوحدة ظاهر والاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اي ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور وماثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او غيرها

(قوله واجيب بان المراد الرؤيا باليمين) وقد يجاب ايضا بأن المراد رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالي (ابن شركائي) (قوله والمعنى ما فقد جسده)

أريناك الا فتنة للناس) * واجيب بأن المراد الرؤيا باليمين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المعراج للروح والجسد جميعا * وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج فى المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك * وقوله الي السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب * وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش او غير ذلك آحاد * ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالي وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكراماته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة * والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحاداً وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز * ثم اورد كلاما يشير الي تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة

سنين والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرجح (قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين) كما نقل عن جمهور المفسرين * على انه قد ذهب ابن عباس الى انها رؤيا انه سيدخل مكة عام الحديبية * وفيه ان الآية مكية الا ان يقال رآها بمكة وحكاها حينئذ وقيل المراد رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر لقوله تعالى (اذ يريكهم الله في منامك قليلا) ولما روى انه لما ورد ماءه قال لكأني أنظر الى مصارع القوم هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان وقيل غير ذلك (قوله لا بعينه) قد سبق ان مذهب الشيخ الاشعرى انه رآه بعينه وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره به ومثله لا يقال من قبل الرأي ولانه تمكن دلت الظواهر على وقوعه (قوله حسب ما يمكن) هو بحرك السين وقد تسكن * ومن قبله بكسر القاف وفتح الموحدة (قوله يكون استدراجا) اى ان وقع على وفق مراده والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلمة دعا لاعور ان تصح عينه العوراء فعمي وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره وتسمي معونة كما فى شرح المقاصد فالخوارق ستة معجزة وارهاص وكرامة ومعونة واستدراج واهانة ووجه الضبط ظاهر (قوله وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم) اى من حيث نص فيه على انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من نخلة يابسة (ومن صاحب سليمان) لقوله تعالى (قال الذى عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك) وجمل هذه الامور

والاولى ان يجاب بأن المعراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق غرضه والا يسمي اهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة * وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج (قوله وأيضاً الكتاب ناطق الخ) ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكريا عليه السلام والثانى معجزة لسليمان عليه السلام * قلنا نحن لا ندعى الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوي النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصاً أو معجزة لنبي هو من أمته وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوي للنبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن زكريا عالما بذلك والا لما سأل بقوله (أنى لك هذا) كذا في شرح المقاصد * وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي ولا يخفى فساده *

(معجزات)

جداً فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة) كما في حق مريم فانه قال تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله) (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من الاولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) أما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت إني لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء أو غير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى انه قال لامير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن تحصي * ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي * أشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) أى ظهور خوارق العادات من الاولياء أو الولى الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة (أنه ولى ولن يكن وليا الا وان يكون محقا) أى مصدقا للحق (فى ديانته وديانته الاقرار باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له) في أوامره ونواهيه حتى لوادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده * والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد أمته وبالنسبة الى الولى

معجزات لزكريا وسليمان عليهما السلام او الاولى ارهاصا لعيسى مما لايقدم عليه منصف كما في شرح المواقف في قصة مريم (قوله آصف) هو كهاجر وزنا وابن برخيا هو بفتح الموحدة وسكون الراء وكسر الخاء المعجمة وقبل الالف ياء تحتية (قوله كما نقل عن كثير من الاولياء) منهم العلاء بن الحضرمي كما رواه الطبراني فى الاوسط عن ابي هريرة (قوله كما نقل عن جعفر) لم ينقل عنه ذلك في الدنيا والظاهر انه وهم نشأ عن تسميته بعد موته بالطيار وسبب التسمية انه لما قاتل الروم في غزوة موتة فقطعت يداه وقتل أبدله الله تعالى بيديه جناحين يطير بهما فى الجنة (قصة) تسبيح القصعة اخرجها البيهقي فى دلائل النبوة (وقصة) تكلم البقرة اخرجه الشيخان وغيرهما من حديث ابي هريرة (وقصة) نداء عمر اخرجها البيهقي فى الدلائل وابن مردويه وغيرهما (وقصة) شرب خالد السم اخرجها ابو يعلى الموصلي من أوجه وذكرها ايضا اصحاب الفتوح كالكلاعي فى سيرته (وقصة) جريان النيل اخرجها الامام محمد بن عبد الحكم في فتوح مصر والملا عمر بن محمد بن الخضر فى سيرته (قوله اشار الى الجواب) حاصله ان لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترن بدعوى الرسالة

على ان سؤال زكريا يحتمل أن يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل يسوق الخ) اعلم ان بينا بألف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معني المجازاة فلا بد لهما من جواب فان تجردا عن كلمتى المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة فى تلك الكلمتين (قوله فقال الناس) أى عند حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناس متعجباً (بقرة تكلم) أي تتكلم فحذف احدى التاءين فقال عليه السلام (آمنت بهذا) أى صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) حاصله أن الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقية دعوي النبوة فتذكر

كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي صلى الله عليه وسلم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده إظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولى (وأفضل البشر بعد نبينا) والاحسن أن يقال بعد الانبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم انتقض بعيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الارض فى الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق رضي الله عنه) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم فى النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق رضى الله عنه) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين رضى الله عنه) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت قال النبي عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجتكها (ثم علي المرتضى رضي الله عنه) من عباد الله تعالى وخلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال أو يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على علي رضى الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين * والانصاف انه ان أريد بالافضلية كثرة الثواب

فهو كرامة للولى ومعجزة لنبيه وأما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله (قوله بخلاف الولى) فانه قد لا يعلم انه ولى وقد لا يقصد الاظهار ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قد يقال ان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق سائر الانبياء فيخرج عيسى وغيره فلا نقض ويدخل من وجد فى عصره صلى الله عليه وسلم أو بعد موته أو قبله من سائر الامم السالفة فلا قصور * ثم الدليل على انه أفضل ممن ذكر ما رواه الدارقطني وغيره من حديث أبى الدرداء يرفعه ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبى بكر (قوله لكنه أراد البعدية الزمانية) فيه قصور عن افادة التفضيل على سائر الامم مع ما يرد على أقسامه فالاولى الحمل على ما سبق (قوله لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم) أي صراحة وان لزم لان الصحابة أفضل منهم ولذا قال سابقاً والاحسن فتأمل (قوله ثم عثمان) هذا مذهب أهل السنة كالشافعي وأحمد ونقله القاضي عياض عن كافة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين وبه قال الاشعري والقاضى أبو بكر ويدل له ما رواه البخاري وأبو داود والترمذى عن ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبى بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي لا نفاضل بينهم وذهب أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي الى تفضيل علىّ وطائفة الى التوقف فيما بينهما (قوله على هذا وجدنا السلف) أى أكثر أهل السنة (قوله وكأن السلف كانوا متوقفين) أي لا يقطعون بتفضيل عثمان كما قطعوا بتفضيل أبي بكر وعمر (قوله ومحبة الختنين) هما عثمان وعلى

(قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبى بكر رضي الله عنه ومثل هذا المسوق لاثبات أفضلية المذكور به يظهر أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضاً (قوله أراد البعدية الزمانية) * يرد عليه انه ان أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان أريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخصص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى أن أربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس فى الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أى صراحة والا فالصحابة أفضل منهم والافضل من الافضل أفضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أى أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الي تفضيل على على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما

فللتوقف جهة وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا (وخلافتهم) أي نيابتهم عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع (ثابتة على هذا الترتيب أيضا) يعنى ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضى الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه علىّ رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علىّ رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان أبا بكر رضي الله عنه لما أيس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضى الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم ان يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حتي مرت بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضى الله عنه * وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص رضى الله عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار هو عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علىّ رضى الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع فى خلافته بل عن خطأ فى الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء

والختن بفتح المعجمة والمثناة الفوقية هو الصهر (قوله فللتوقف جهة) أى لان كثرة الثواب وقرب الدرجة أمر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة (قوله وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا) فيه ابهام وكأن سببه ميل الشارح الى تفضيل علىّ ولذا قال فى شرح المقاصد لا كلام فى عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمال واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب أى لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها * وقصة سقيفة بنى ساعدة أخرجها البخاري فى الصحيح في مناقب أبى بكر عن ابنته عائشة وفي كتاب الحدود عن عمر (قوله بعد توقف كان منه) لم يكن ذلك التوقف من علىّ للطعن في خلافة أبي بكر وأهليته لذلك بل القصة كما فى الصحيح أيضا ان عليا لم يكن حاضراً اذ ذاك فلما بلغه الامر عتب على القطع بالامر والاستبداد به من غير مشاورته ومشاورة أقاربه لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم واستعظم ذلك فلما اعتذر اليه أبو بكر بانه ما بادر الى ذلك الا خوفا من الفتنة وافتراق كلمة الامة بايعه طائعا مختارا راغبا في ذلك مصوبا له * وقصة كتاب العهد لعمر أخرجها الكلاعي في سيرته وغيره * وقصة الشوري أخرجها البخارى من رواية عمر بن ميمون (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) وذلك ان معاوية طلب بدم عثمان لما بينهما من نبوة العمومة وقصد أن يبلغ على قتلته على الفور وذكر انه ان أسلمهم بايع له ورأي علىّ ان المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة وتفاقم

(قوله فللتوقف جهة) لان قرب الدرجة وكثرة الثواب أمر لا يعلم الا باخبار من الله تعالى ورسوله عليه السلام والاخبار متعارضة وأما كثرة الفضائل فما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر فى حق علي رضي الله تعالى عنه ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم توفي) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر فى هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة أي أتوا بكرة (قوله بل عن خطأ فى الاجتهاد) فان معاوية وأحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه أفضل أهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه

كل من الفريقين النص في باب الامامة وإيراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين مذكور في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضاً وقد استشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكا وأمراء وهذا مشكل لان أهل الحل والعقد من الامة قد كانو متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية تتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور) التي لا يتولاها آحاد الامة * فان قيل لم لايجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماماً كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك * قلنا نعم يحصل

الفتن وان الامهال ليتحقق تمكنه وينقطعهم هو الصواب * وحديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة أخرجه الترمذي في الفتن والنسائي في المناقب وابن حبان من حديث سفينة بألفاظ متقاربة وأخرجه أبو داود بلفظ خلافة النبوة ثلاثون ثم يؤتي الله الملك من يشاء (قوله رأس ثلاثين سنة) انما استشهد في السنة المكملة لثلاثين لا رأس الثلاثين وذلك لان وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاة علي سابع عشر رمضان سنة أربعين فهي قبل رأس الثلاثين بنحو ستة أشهر ولولا قوله في شرح المقاصد وقد تم ذلك بخلافة علي لأمكن حمل كلامه هنا على تلك السنة (قوله والمذهب انه يجب على الخلق سمعاً) أي لا على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية ولا على الخلق عقلا فقط كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة ولا عليهم عقلا وسمعا كما ذهب اليه الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري * وحديث من مات ولم يعرف امام زمانه رواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية أي نوعا من الموت على طريقة الجاهلية ورواه الحاكم أيضا من حديثه بلفظ من مات وليس عليه امام جماعة كانت موتته موتة جاهلية * ثم هذا الدليل وما بعده لمطلق الوجوب وأما انه لايجب علينا عقلا ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين وقاعدة الوجوب على الله تعالى (قوله كما في عهد الاتراك) ليس منهم من اتصف بالرئاسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد

(قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولاء تكون ثلاثين سنة (قوله قوله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب وأما انه لايجب علينا عقلا ولا على الله تعالى أصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين * وأيضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام * والميتة بكسر الميم النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلتهم * وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم (اني جاعلك للناس اماما) وذلك بالنبوة *

بعض النظام فى أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية * قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على أن الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهراً ليرجع اليه) فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا) من أعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظراً) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد * لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علىّ رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علىّ زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه على النقي ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما * وأنت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة * وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد وانقيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم وأولاد على رضي الله عنهم) يعنى يشترط أن يكون الامام قرشياً لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره أحد نصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علويا لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله

الانتظام بالنسبة الى عموم رئاستهم لاهل الاقاليم (قوله ولكن يختل أمر الدين) أى بعدم الاجتهاد والاعتماد على سؤال العلماء غير كاف لانهم ربما اختلفوا لغرض دنيوى أو غيره فلا يحصل الانتظام (قوله فتعصي الامة كلهم) أجيب أيضا بانه انما تلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وبه يندفع ماسيشير اليه من الاشكال (قوله ولا منتظراً) هو بفتح الظاء لا بكسرها أيضاً كما قيل (قوله على الرضى) هو بكسر الراء وفتح الضاد وابنه محمد التقى بصيغة فعيل من التقوي وابنه على النقى بنون وقاف نسبة الى النقاء * وحديث الائمة من قريش رواه عن على الحاكم في المستدرك والطبراني والبزار والبيهقي في السنن وقال رجال اسناده ثقات لامطعن فيهم ورواه عن أنس البخارى في تاريخه والنسائى في الكبرى وابن عدى فى الكامل وغيرهم ورواه البخاري بلفظ الامراء من قريش والشيخان وغيرهما بلفظ لا يزال هذا الامر فى قريش مابقى منهم اثنان (قوله لكن لما رواه أبو بكر) يعنى في قصة السقيفة اورده الامام احمد عن حميد بن عبد الرحمن

(قوله فتعصى الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على ضلالة * وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال أصلا

منهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشاً اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان * فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤى وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح ابن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاصي بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (أن يكون معصوماً) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بعصمته وأيضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط * احتج المخالف بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة * والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال أنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادة وأما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلما حراً ذكراً عاقلا بالغاً اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في أعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائساً) أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادراً) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام

الحبري ولفظ أبي بكر لقد علمت ياسعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد قريش ولاة هذا الامر فبرهم تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم (قوله لاولاد النضر) هو ماقاله الاكثر

(قوله مع عدم القطع بعصمته) * يردعليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافى الثانى لا الاول * على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك وأما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصياً بالفعل * ثم ان الظلم المطلق أخص من المعصية لانه التعدي على الغير * وقد يجاب أيضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين (قوله لا تزيل المحنة) أي التكليف سمي بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم أحسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب أيضاً بأن معنى جعل الامامة شوري أن يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم لامامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال أصلا

(قوله)

(ولا ينعزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء أولى وعن الشافعي رحمه الله أن الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسئلة ان الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوي قاضي خان أجمعوا على أنه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وأنه اذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما أن شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً (ويصلي على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة * فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في أصول الكلام وان أريد أن اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك * قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه ولقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في أصحابي

(قوله فانهم خياركم الحديث) ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل يحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد ألا من سره بحبوحة الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن * وحديث الله الله في أصحابي أخرجه أحمد بسند حسن أو صحيح والترمذي وقال غريب عن عبد الله ابن مغفل المزني * وحديث أبو بكر في الجنة أخرجه الامام أحمد والترمذي وابن حبان * وحديث

(قوله ولا ينعزل الامام بالفسق) * لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء * لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آني لا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول * على ان صيغ الافعال للحدوث فليتأمل (قوله ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء الخ) * يرد عليه انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ) اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين

لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه * ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم البغي والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهي عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما انه يعلم من أحوال الناس مالا يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما انه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به *والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلىّ في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد ابن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل علي ابن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال

ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة رواه الترمذي عن حذيفة ورواه البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة *وحديث ان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة أخرجه الترمذي وقال صحيح حسن عن أبي سعيد الخدري (قوله ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه) أى ممن لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة أما من علم موته كافرا كابي جهل وغيره من قتلى المشركين فنشهد له بالنار بعينه ومن ورد فيه نص خاص بانه من أهل الجنة فنشهد له بها كعبد الله بن عمر بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد باحد وهما سبعون رجلا ونزلت فيهم (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا) الآية وكاهل بئر معونة الذين يسمون القراء وهم أيضا سبعون رجلا وكجعفر وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن سلام وثابت بن قيس وسعد بن معاذ وخديجة وعائشة وعكاشة وابراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم وغلام اليهودى الذي أسلم عند موته وحارثة بن الربيع وأبي عامر الاشعري وأبي موسى وغيرهم * وحديث علىّ بن أبي طالب في المسح أخرجه مسلم في صحيحه ورواه عن

(قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجيء بمعنى النصف فالضمير للمدّ (قوله فبحبي أحبهم)أي فأحبهم بحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فببغضي أبغضهم (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص وأما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتيب اللعن على الوصف يدل على انه المناط

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفراً من الصحابة رضى الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتي جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي اني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتي سئل أنس بن مالك رضى الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال أن تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين (ولا نحرم نبيذ الجرة) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كالفقاع فكأنه نهي عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار أواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد فصار مسكراً فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ ولى درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين وانه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلا بالغاً (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم الخطابات الواردة بالتكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الي أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة

(قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء) الاولى أن يذكره في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن

المغيرة مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وعن أوس الثقفي أبو داود (قوله وروى أبو بكر) كذا في النسخ وفى بعضها وصفه بالصديق وهو سهو والصواب أبو بكره بزيادة هاء وهو نفيع بن الحارث روي حديثه الترمذي وابن خزيمة والدارقطني وصححه الخطابي * وحديث النهي عن الانتباذ رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم بلفظ أنه صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجرة ويؤخذ من الروايات ان النهي محصور على ماساوى ذلك عاطلي بما سد مسامه كالحنتم وهو جرار خضر والمزفت والعلة انه لعدم المسام فيه يسرع الى تخمير ما ينبذ فيه فربما لم تسمح نفس صاحبه باراقته فيشربه (قوله ثم نسخ) ورد نسخه فى صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذى من رواية بريدة الاسلمي (قوله كثير من أهل السنة) بل أكثرهم وذهب بعضهم الى حل القليل (قوله نعم قد يقع تردد) أى في أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم أفضل أو ولايته كما صرح به في شرح المقاصد فمن قائل بالاول لما في النبوة من معني الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال الحاصل به كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب القدوس * وحديث اذا أحب الله عبداً أخرجه الديلمي والقشيري من رواية أنس بلفظ

والحج وغير ذلك وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان أ كمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم أتم وأ كمل وأما قوله عليه الصلاة والسلام اذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من المتشابه * لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ماهو المتعارف (والعدول عنها) أى عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد وكفر) أى ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيباً للنبي عليه الصلاة والسلام فيما علم مجيئه به بالضرورة وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بأن ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر) لان ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بأن تكون حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى أن يسكر كفر أما لو قال الحرام هذا حلال لترويج

التائب من الذنب كمن لا ذنب له واذا أحب الله عبداً الحديث (قوله فمعناه انه عصمه) صدر الحديث يشير الى تأويل آخر أقرب هو ان الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوح (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر وان خفي المراد منه فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أو لم يدرك أصلا فمتشابه (قوله ومع ذلك ففيها اشارات) أي كما يقال في قوله تعالى (ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها) انه مع إرادة الظاهر يشير الى أن محبة الله تعالى اذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيرها فيه مدخلا بل أفسدته عن جميع ما عداها من حيث صار في غاية الصلاح وجعلت أعزة ما كان فيه قبلها أذلة ونحو ذلك (قوله فان كانت حرمته لعينه) أي منشأ حرمته عين المحل الذي تعلق به الفعل كأكل الميتة والزنا وشرب الخمر بخلاف نكاح المحارم فان التحريم لحرمتهن (قوله وبعضهم لم يفرق) هذا هو الموافق لمذهب الشافعي وهو الاصوب والمناسب لما تفرع عنه (قوله قد علم تحريمه) أى بالضرورة والقطع بخلاف ما لا يعرفه

(قوله فمعناه انه عصمه من الذنوب) أو معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفي المراد فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلا فمشكل أو نقلا فمجمل أو لم يدرك أصلا فمتشابه (قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي) ولم يكن المستحل مؤولا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكره ففيه خلاف

السلعة أو بحكم الجهل لا يكفر ولو تمني أن لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضاً
تا يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان
حرمة هذين ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن
يحكم الله تعالى بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه
و استحل وطء امرأته الحائض يكفر وفى النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي
ستحلاله اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح * ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم
من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعيده يكفر وكذا لو تمني أن لا يكون نبي من
الانبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا
. جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون
تيماً * وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر وكذا لو أفتي لامرأة
الكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة
: بغير طهارة متعمداً يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا لا أعتقاداً
ـ غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالي كفر) لانه (لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون) (والامن من مكر الله تعالي كفر) اذ (لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون) فان
ل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون فى الجنة أمن من
. تعالى فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصيا لانه اما آمن أو آيس ومن قواعد أهل
نة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذا ليس بيائس ولا آمن لانه على تقدير العصيان
بيأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب
اصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً ليأسه من
ة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس
ـ اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال بوجب

الخواص فانه لا يكفر مستحله (قوله فانه يكفر) الصواب من مذهبنا انه لا يكفر في مسئلة
ـ اذا لم يكن له نية تقتضى كفره وما ذكر في الشرح مبني على ما ذهب اليه الحنفية من الحسن والقبح
هو مقرر فى أصولهم (قوله موافقة للحكمة) أى في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص
زمان فمن ثم استلزم تمني عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف نحو الخمر فان الحكمة فيها ليست
ة فيحتمل ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله وهو الصحيح) ينبغى أن يكون الصحيح
. كره الامام السرخسى لان التحريم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص
كتاب والسنة ولا يخفى على مسلم (قوله وكذا لو جلس الخ) الصواب من مذهبنا انهم لا يكفرون
نا لا كفر بالتسمية عند شرب الخمر ونحوه الا ان انضم اليها استخفاف (قوله واليأس من الله كفر
من من مكر الله كفر) هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا انهما كبيرتان لا كفر بهما الا اذا انضم الى
ـ اعتقاد عدم القدرة أو الى الامن اعتقاد ان لا مكر أو استخفاف فيكفر بهما وعلى هذا يحمل نص
آن (قوله فان قيل الجزم بان العاصى الخ) أى على تقدير كون الجازم عاصياً أو مطيعاً كما سيصوره

(قوله موافقة للحكمة) أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال وأما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتمني خلافه يحتمل أن يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بأن العاصي يكون فى النار يأس) أي على تقدير كون الجازم عاصية وقس عليه قوله أمن (قوله ومن قواعد أهل السنة الخ) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر فى المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع فى تكفير من أنكر شيأ من ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه وأما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل

الكفر هنا * والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم أن له رئياً من الجن وتابعة تلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم أعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى أو الهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوي ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعياً علم الغيب لا بكرامة كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) ان أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من أن الشيئية تساوي الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان أريد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود أو المعدوم أو ما يصح ان يعلم أو يخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم) اي تصدق الاحياء (عنهم) اي عن الاموات (نفع لهم) اي للاموات خلافاً للمعتزلة تمسكاً بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصاً في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة أنه قال يا رسول الله إن أم سعد ماتت فأي الصدقة أفضل قال الماء فحفر بئراً وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال

(قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون بالقاء الجن (قوله ان له رئياً من الجن) قال في الصحاح يقال به رئي من الجن أي مس فالمعنى ان له تعلقاً وقرباً من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رئياً وهو اسم لفريق من الجن

(قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة الخ) المراد في المسائل الاجتهادية اما من أنكر ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره ثم هذا القول للاشعري وبعض متابعيه اما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة الى الجمع لعدم اتحاد القائل * وحديث من أتى كاهناً رواه أصحاب السنن الاربعة عن أبي هريرة (قوله ومطالعة علم الغيب) أي بفهم أعطيه أو بالقاء الجن (قوله رئياً) هو بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء التحتية أي جنياً رآه أي تبدى له بحيث يراه (قوله من أن الشيئية تساوي الوجود) في بعض النسخ تساوق بالقاف وعبر في شرح المقاصد قال بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس قال ولفظ المساوقة يستعمل عندهم لما يعم الاتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء * وحديث ما من ميت يصلي عليه أمة أخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة * وحديث سعد بن عبادة أخرجه أبو داود وغيره * وحديث الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب روى الطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد عن عائشة مرفوعاً لا يغني حذر عن قدر والدعاء ينفع مما نزل ومما لم

عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات) لقوله تعالى (ادعوني استجب لكم) ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد مالم يدع بإثم أو قطيعة رحم مالم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفراً * واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في أنه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) ولانه لايدعو الله لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً تستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس (رب انظرني الى يوم يبعثون) فقال الله تعالى (انك من المنظرين) وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم السمرقندي وابو النصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتي (وما اخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة) أي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسي عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسي بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جداً فقد روى أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من

(قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة * وفيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا أولم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الغفاري) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض

ينزل وان البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعتلجان أي الى يوم القيامة وروى الترمذي وغيره عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صدقة السر لتطفئ غضب الرب * وحديث العالم والمتعلم الظاهر انه لا أصل له وحديث القبرين أعدل شاهد على وضعه وبطلانه * وحديث يستجاب للعبد أخرجه مسلم وغيره من رواية أبي هريرة بلفظ لا يزال يستجاب للعبد وأخرجه البخاري من روايته أيضا بلفظ يستجاب لاحدكم مالم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي * وحديث ان ربكم حي كريم أخرجه الامام احمد وأبو داود والنسائي من رواية يعلى بن امية وأخرجه أيضاً أبو داود في الصلاة والترمذي وابن ماجه عن سلمان رضى الله عنه * وحديث ادعوا الله وأنتم موقنون أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي هريرة * وحديث دعوة المظلوم رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد عن أبي ذر بلفظ قلت يارسول الله ما كانت صحف ابراهيم قال كانت أمثالا كلها أيها الملك المسلط المبتلي المغرور اني لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ولكني بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فاني لا أردها ولو كانت من كافر (قوله وجوزه بعضهم) هو مقتضي قول أصحابنا ان أهل الذمة لا يمنعون من الخروج الي الاستسقاء لان فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن والكافر * وحديث حذيفة بن أسيد الغفاري أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عنه وأسيد بفتح

كتب التفسير والسير والتوارخ (والمجتهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ ويصيب) وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لاقاطع فيها مصيب وهـذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في أن لله تعالى في كل حادثة حكما معيناً أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدي اليه رأى المجتهد ❊ وتحقيق هذا المقام أن المسئلة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبـل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئـذ اما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليـل أو يكون وذلك الدليل اما قطعي أو ظنى فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد أصاب وان فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتـه لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في أن المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً واليـه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور أو انتهاء فقط أي بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيـه وان أصاب في الدليـل حيث أقامه على وجهه مستجمعاً لشرائطه وأركانه فأتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق ألبتة ❊ والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجوه ❊ الاول قوله تعالى (ففهمناها سليمان) والضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قـد أصاب الحكم حينئذ وفهمه ❊ الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله

الهمزة وكسر المهملة والمغازى بكسر المعجمة وفاء ثم راء (قوله الاصلية) أي كالاعتقاديات كحدوث العالم وثبوت البارى وصفاته وبعثة الرسل وحكم الخطأ فيها يخالف لحكمه في غيرها فالمخطئ في هـذه مأجور وفى الاعتقـاديات آثم أو كافر بالاجماع (قوله التي لاقاطع فيها) أما التي فيها قاطع من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقا وهو من وافق ذلك القاطع (قوله اما أن لا يكون عليـه دليل) أى بل هو كدفين يصادفه من شاء الله تعالى (قوله والمجتهد غير مكلف باصابته) وقيل وصححه بعضهم انه مكلف بها لامكانها وعليه الاصح انه لاياثم بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل يأثم لعدم اصابته المكلف به (قوله والضمير للحكومة الخ) روى أن غنم قوم أفسـدت زروع جماعة ليلا فأمر داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدي عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين بدفع الغنم الي أهل الحرث فينتفعون بالبانها وأولادها وشعورها والحرث الى أرباب الغنم يقومون عليـه حتى يعود الى ما كان ثم يترادان ❊ وحديث ان أصبت أخرجه الامام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ ان أصبت القضاء فلك عشرة أجور وان أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (قوله وفي حديث آخر الخ) رواه الشيخان من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة بلفظ اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر (قوله وعن ابن مسعود الخ) رواه النسائي وغيره عن ابراهيم النخعي قال أتى عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ثم مات قبل ان يدخل بها فقال مااجتهد لكم رأيي

(قوله والضمير للحكومة أو الفتيا) هي بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه وروى أن غنم قوم انفشت ليلا زرع قوم فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو أن يدفع الحرث الى أرباب الشاة يقومون عليـه حتى يعود الى هيئته الاولى وندفع الشاة الى أهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك ❊ واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل أن يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان عليه السلام أحق كما يشعر به قوله غير هذا أرفق

والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهاديات * الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد أجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير * الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه * الاول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية (أرأيتك هذا الذي كرمت علي) و(أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ومقتضي الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس * الثاني ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم * الثالث قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية * الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق

فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن قبلي أري لها صدقة نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث (قوله وقد اجمعوا الخ) اعترض بان القياس عند الخصم مثبت وبان الاجماع انما هو في الاحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهاديات (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض أيضا بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فسلم ولا يفيد وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو أول المسئلة (قوله ورسل البشر) عبر بالرسل دون الانبياء لان الرسول والنبي عنده متساويان كما سبق (قوله بالضرورة) أي الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل على افضليتهم كقوله تعالي (بل عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم) (قوله بدليل قوله تعالى الخ) اي فانه يدل على ان المأمور به سجود تكرمة وتعظيم اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود فينتفي احتمال أن يكون سجودهم لله وآدم كالقبلة لهم وأن يكون سجود تحية قائما مقام السلام في عرفنا وأن يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي واذا كان افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل ومثله يقال في الثاني لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون العامة (قوله ان كل واحد من اهل اللسان يفهم الخ) اي لان سوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عنهم من افضلية آدم عليه الصلاة والسلام ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالي (ألم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض) وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمان المتطاولة من التجارب وغيرها (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) اى خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل

(قوله وقد أجمعوا على أن الحق الخ) اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات فلا تقريب * على أن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة في العمومات) * اعترض عليه بانه ان أريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة (قوله فلوجوه الاول ان الله أمر الملائكة الخ) الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط واما أن يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني أولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز أولى من حمل الاول لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر

والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل * وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه * الاول ان الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولي والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط * والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية * الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى (علمه شديد القوي) * وقوله تعالى (نزل به الروح الامين) ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم * والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم مبلغون * الثالث انه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود أو لان وجودهم أخفى فالايمان بهم أقوي وبالتقديم أولى * الرابع قوله تعالى (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) فان أهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الي الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء * والجواب ان النصاري استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبداً من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابناً له سبحانه لانه مجرد لا اب له وقادر يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتي بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوي واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين تم

الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على من عدى الانبياء من البشر فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفى على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات كذا في شرح المقاصد ويجوز ان يخص من العالمين رسل الملائكة لذلك الاجماع فيفيد تفضيل رسل البشر وعامتهم على عامة الملائكة وهو الاوفق بقولهم حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى (قوله وبعض الاشاعرة) اى كالقاضي ابي بكر وابى عبد الله الحليمى (قوله على الاصول الفلسفية) من كون الملائكة ارواحا مجردة وانهم يقدرون ويعلمون و الاصول الاسلامية فيها انهم اجسام نورانية وانهم لا يقدرون الا على ما اقدرهم الله تعالى عليه ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العزيز الحكيم) الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وآله وصحبه أجمعين تمت

(قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال أحمزها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها * قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر أن هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين والحمد لله أولا وآخرا

﴿ تمت ﴾

ويليه بحوله تعالى حاشية الفاضل المحقق عبد الحكيم السيالكوتي مع جميع التقارير عليها



شرح العقائد النسفية

﴿ تم الفهرست ﴾